Albert Nolan

«¿Quién es este hombre?»

Jesús, antes del cristianismo

Sal Terrae

Presencia teológica

Colección
Presencia Teológica

9

"¿QUIEN ES ESTE HOMBRE?"

Jesús antes del cristianismo

3.ª EDICION

ALBERT NOLAN

EDITORIAL SAL TERRAE
Guevara, 20 — SANTANDER

Título del original inglés:
Jesus before Christianity

Editado en Gran Bretaña
por *Darton Longman & Todd,* Londres

Traducción:
Jesús García-Abril

Con las debidas licencias

Printed in Spain

I.S.B.N.: 84-293-0585-8 D. L.: BI-1115-88

Impreso por: GRAFO, S. A.-Bilbao

A los pueblos del Tercer Mundo

Deseo expresar mi agradecimiento a muchos amigos por sus sugerencias y críticas, así como a muchos otros expertos por los frutos de sus estudios. Pero querría reconocer aquí mi especial deuda para con J. Jeremías, L. Gaston, E. Trocmé, G. von Rad, J. D. M. Derrett y G. Vermes, cuyas obras me han hecho ver algunas cosas que, de otro modo, ciertamente no habría podido ver.

Albert Nolan

INDICE

INTRODUCCION

El principal objetivo de este libro no es la fe, ni tampoco la historia. Puede leerse (y con esta intención se ha escrito) sin fe. Acerca de Jesús no se puede presuponer nada. Se invita al lector a que adopte una perspectiva seria y honrada sobre un hombre que vivió en la Palestina del siglo I, y a que trate de verle con los ojos con que le vieron sus contemporáneos. Mi principal interés se concreta en aquel hombre, tal como fue antes de convertirse en objeto de la fe cristiana.

La fe en Jesús, por consiguiente, no constituye nuestro punto de partida; pero sí espero que sea la conclusión a la que lleguemos. Lo cual no significa, sin embargo, que el libro haya sido escrito con la finalidad apologética de defender la fe cristiana. En ningún momento se intenta salvar *a Jesús o la fe cristiana. Jesús no tiene necesidad de mí, ni de nadie, para salvarle. El puede cuidar de sí mismo, porque la verdad puede cuidar de sí misma. Si nuestra búsqueda de la verdad nos lleva a la fe en Jesús, no será porque hayamos intentado salvar esta fe a toda costa, sino porque la hayamos redescubierto como la única forma en que* nosotros *podemos ser «salvados» o liberados. Sólo la verdad puede hacernos libres (Jn 8, 32).*

Vamos, pues, a buscar la verdad histórica acerca de Jesús; pero ni siquiera es éste nuestro principal objetivo. El

método es histórico, pero no así la finalidad. A pesar del oportuno uso de la estricta crítica histórica y de los rigurosos métodos de investigación, no nos mueve la obsesión académica de la historia por la historia.

Este libro tiene un objetivo urgente y práctico. Me preocupa extraordinariamente la gente, el sufrimiento diario de tantos millones de personas, y la perspectiva de un sufrimiento mucho mayor en un futuro próximo. Lo que pretendo es descubrir qué es lo que puede hacerse al respecto.

I

LA CATASTROFE

1

UNA NUEVA PERSPECTIVA

A lo largo de los siglos, muchos millones de personas han venerado el nombre de Jesús; pero muy pocas le han comprendido, y menor aún ha sido el número de las que han intentado poner en práctica lo que él quiso que se hiciera. Sus palabras han sido tergiversadas hasta el punto de significar todo, algo o nada. Se ha hecho uso y abuso de su nombre para justificar crímenes, para asustar a los niños y para inspirar heroicas locuras a hombres y mujeres. A Jesús se le ha honrado y se le ha dado culto más frecuentemente por lo que no significaba que por lo que realmente significaba. La suprema ironía consiste en que algunas de las cosas a las que más enérgicamente se opuso en su tiempo han sido las más predicadas y difundidas a lo largo y ancho del mundo... ¡en su nombre!

A Jesús no se le puede identificar plenamente con ese gran fenómeno religioso del mundo occidental que llamamos cristianismo. Jesús fue mucho más que el fundador de una de las mayores religiones del mundo. Está por encima del cristianismo, en su condición de juez de todo lo que el cristianismo ha hecho en su nombre. Y no puede el cristianismo arrogarse su posesión exclusiva. Porque Jesús pertenece a toda la humanidad.

¿Significa esto que todo hombre (cristiano o no cristiano) es libre para interpretar a su modo a Jesús, para concebir a Jesús de acuerdo con sus propias ideas y preferencias? Es muy fácil usar a Jesús para los propios propósitos (buenos o

malos). Pero Jesús fue una persona histórica que tuvo sus propias y profundísimas convicciones, por las que fue incluso capaz de morir. ¿No hay alguna forma de que todos nosotros (con fe o sin ella) podamos dar a Jesús nuevamente hoy la posibilidad de hablar por sí mismo?

Es evidente que deberíamos comenzar por dejar de lado todas nuestras ideas preconcebidas acerca de él. No podemos partir del supuesto de que es divino, o de que es el Mesías o Salvador del mundo. Ni siquiera podemos presuponer que fuera un hombre bueno y honrado. Tampoco podemos partir del supuesto de que, decididamente, *no* fuera ninguna de estas cosas. Hemos de dejar de lado todas nuestras imágenes de Jesús, conservadoras y progresistas, piadosas y académicas, para que podamos escucharle con una mente abierta.

Es posible acercarse a Jesús sin ningún tipo de presupuestos *acerca de él,* pero no es posible hacerlo sin ningún tipo de presupuestos en absoluto. Una mente totalmente abierta es una mente en blanco que no puede entender absolutamente nada. Necesitamos tener algún tipo de postura, algún tipo de punto de vista o perspectiva, si hemos de ver y entender una determinada cosa. Una obra de arte, por ejemplo, puede ser vista y apreciada sin ningún tipo de presupuestos acerca de lo que se supone que debería ser; pero no puede ser en absoluto contemplada si no es desde un punto de vista. Se la podrá ver desde tal o cual ángulo, pero no desde ningún ángulo. Lo mismo podemos decir de la historia. No podemos obtener una visión del pasado si no es desde el lugar concreto en el que nos encontramos. «La objetividad histórica no es una reconstrucción del pasado en su facticidad irrepetible, sino que es la verdad del pasado a la luz del presente» (1). El pensar que se puede tener objetividad histórica sin perspectiva, es una ilusión.

(1) E. SCHILLEBEECKX, *God, the Future of Man*, p. 24. (En adelante, y salvo contadas excepciones, la reseña bibliográfica completa de las obras que se citen puede hallarse en la Bibliografía que va al final del libro).

Sin embargo, una perspectiva puede ser mejor que otra. Las perspectivas de cada una de las sucesivas épocas no son igualmente válidas y verdaderas. Del mismo modo que la belleza de una obra de arte puede ser apreciada más clara y evidentemente desde un ángulo que desde otro, así también un acontecimiento del pasado puede ser visto con más claridad y evidencia desde la perspectiva de una época que desde la de otra. No es que podamos elegir en este terreno. La única perspectiva a nuestro alcance es la perspectiva que nos da la situación histórica concreta en que nos encontramos. Si no podemos obtener una visión de Jesús libre de obstáculos desde el punto de vista concreto de nuestras circunstancias reales, entonces no podremos obtener dicha visión en absoluto.

Una perspectiva moderna no es necesariamente mejor que una perspectiva más antigua. Sin embargo, sucede a veces que una determinada situación histórica posee obvias semejanzas con una situación del pasado. Entonces, a pesar del largo intervalo de tiempo, se siente uno de pronto capaz de ver esa situación pasada con mucha mayor claridad que cualquier generación anterior. Y precisamente esto es lo que yo creo que nos ha sucedido hoy con respecto a Jesús de Nazaret.

Naturalmente, esto no lo podemos dar por supuesto; tendremos que descubrirlo. Aún menos podemos suponer que Jesús tenga todas las respuestas a *nuestros* problemas. No tiene objeto tratar de *hacer* relevante a Jesús. Todo lo que podemos hacer es mirarle desde la perspectiva de nuestro timpo con una mente abierta.

Nuestro punto de partida, por consiguiente, lo constituye la apremiante realidad de nuestra actual situación histórica.

Nuestra época se caracteriza por unos problemas que son cuestión de vida o muerte, no sólo para los individuos, ni sólo para naciones, razas y civilizaciones enteras, sino cuestión de vida o muerte para toda la raza humana. Somos

conscientes de una serie de problemas que ponen en peligro la supervivencia de la humanidad sobre este planeta. Por otra parte, nuestra época se caracteriza por el temor a que estos problemas puedan ser actualmente insolubles y a que nadie sea capaz de detener nuestra temeraria carrera hacia la destrucción total de la especie humana.

La primera y auténtica conciencia de este hecho vino con la bomba atómica. De pronto descubrimos que nos hallábamos en un mundo capaz de destruirse a sí mismo con sólo apretar un botón. Y estábamos todos a merced de los hombres que se encuentran al otro lado de ese botón. ¿Podíamos confiar en ellos? La progresiva conciencia de lo que estaba en juego nos hacía sentirnos cada vez más incómodos e inseguros. La generación de los jóvenes de finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, que no habían conocido más que este mundo, se sentía profundamente desorientada. La contestación, las explosiones, las drogas, las melenas y los hippies no eran otra cosa sino síntomas del malestar engendrado por la bomba (2).

Actualmente, el temor a una guerra nuclear parece haberse disipado. En parte, debido a la tan cacareada *détente* entre las superpotencias; pero también es cierto que la gente, poco a poco, va adquiriendo una especie de inmunidad frente a tan aterradoras realidades. Sin embargo, no estábamos destinados a vivir en paz durante mucho tiempo. Hoy día nos hallamos enfrentados a unas nuevas amenazas que, según dicen, nos destruirán más cierta e inevitablemente que una guerra nuclear: la explosión demográfica, la disminución de los recursos naturales y las provisiones alimenticias, la polución del medio ambiente y la escalada de la violencia. Cualquiera de estos problemas, por sí solo, podría amenazar profundamente nuestro futuro; todos juntos, significan el desastre.

(2) Jeff NUTTALL, *Bomb Culture*, Londres 1970.

Hay diversas formas de tratar de ayudar a la gente a entender lo que realmente significa el crecimiento relativo de la población de la tierra. Mi escasa imaginación no me permite meterme en tan desmesuradas cifras, pero cuando oigo que actualmente la población mundial está creciendo a razón de 50 millones de personas por año, y recuerdo que, la última vez que consulté el dato, la población de Inglaterra era de unos 50 millones, empiezo a hacerme unas ideas de lo que está ocurriendo. Al mismo tiempo se oyen diversos cálculos acerca de lo que pueden durar los yacimientos de carbón, de petróleo, de gas natural y hasta de agua potable (3). Parece ser que muchos de nosotros asistiremos a la desaparición de algunos de esos recursos naturales. Mientras tanto, el desierto avanza inexorablemente hacia nosotros, a medida que aumenta la erosión del suelo y se destruye cada vez mayor número de bosques. Una sola edición dominical del *New York Times* consume literalmente 150 acres (unos 6.000 metros cuadrados) de bosque (4). Y no olvidemos que se emplea mucho más papel en usos higiénicos del que se emplea para escribir o imprimir.

Además, en los últimos años hemos tomado conciencia de los efectos acumulativos y de largo alcance de la contaminación de los ríos, de los mares y hasta del aire que respiramos. Yo he vivido en ciudades donde moría la gente por causa de la contaminación atmosférica. Los expertos en medio ambiente afirman que, si no se introducen pronto determinados cambios drásticos, seremos muertos por los productos de desecho de nuestro propio progreso.

No es necesario exagerar estos problemas. Pueden hallarse soluciones. Pero toda solución habrá de pasar por unos cambios tan radicales y espectaculares en el terreno de los valores, los intereses, el modo de pensar y el nivel de vida

(3) Hugh MONTEFIORE, *Can Man Survive?*, pp. 22-27.
(4) G. SCHWAB, *Dance with the Devil*, Londres 1963, p. 117 (Trad. cast.: *Baile con el Diablo*, Planeta, Barcelona 1961).

de tanta gente, especialmente en los países más prósperos, que la mayoría de los observadores los consideran virtualmente imposibles (5). *Podría* hacerse algo realmente drástico con respecto a la conservación de los recursos de la tierra y a la búsqueda de fuentes alternativas de energía. Pero ¿quién iba a estar dispuesto a tolerar la consiguiente pérdida de beneficios y toda la serie de gastos extra que habría que sufragar? *Podríamos* ignorar el costo adicional que supondría la adopción de medios de transporte y de producción no contaminantes.

Aquellos de nosotros que tuvieran un elevado nivel de vida *podrían* reducir voluntariamente dicho nivel renunciando a todo lo que no fuera absolutamente esencial, incluido nuestro uso excesivo de papel. Un nivel de vida mucho más bajo no significa necesariamente una menor calidad de vida; de hecho, podría incluso mejorar nuestra calidad de vida. Pero ¿dónde íbamos a encontrar los recursos humanos o morales capaces de motivar a tantos de nosotros para efectuar esos cambios tan fundamentales?

Parece bastante difícil persuadir a un hombre para que restrinja sus excesos con objeto de asegurar su propio futuro; sería mucho más difícil pedirle que lo hiciera por el bien de sus semejantes; y sería poco menos que imposible convencerle de que hiciera todos los sacrificios necesarios por el bien de los miles de millones de seres que aún no han nacido.

Por otra parte, es igualmente cierto que en el mundo abundan los hombres y mujeres de buena voluntad que ven los problemas, que se interesan profundamente por ellos y que querrían hacer algo por ayudar. Pero ¿qué es lo que ellos *pueden* hacer? ¿Qué puede hacer en realidad un individuo, o una serie de individuos, al respecto? A lo que nos enfrentamos no es a personas, sino a las fuerzas impersonales de un sistema que tiene su propio ímpetu y su

(5) H. MONTEFIORE, pp. 47-55.

propia dinámica (6). ¡Cuántas veces hemos oído el grito de desesperada resignación: «No se puede luchar contra el sistema»...!

En realidad, éste es el núcleo del problema. Hemos construido un sistema político y económico que lo abarca todo, que se basa en unos determinados supuestos y valores, y ahora estamos comenzando a constatar que ese sistema no sólo es contra-productivo (puesto que nos ha llevado al borde del desastre), sino que además se ha adueñado de nosotros. Nadie parece ser capaz de cambiarlo o de controlarlo. Y el descubrimiento más aterrador de todos es que no hay *nadie al timón,* y que esa máquina impersonal que con tanto cuidado hemos ideado nos va a arrastrar inexorablemente hacia nuestra propia destrucción (7).

El sistema no había sido ideado para afrontar una explosión demográfica. No hay, por ejemplo, ningún mecanismo político que permita el que la gente de una nación desmesuradamente superpoblada como Bangladesh se establezca en las inmensas áreas despobladas de otra nación como Australia. El sistema de política «nacionalizada» hace impensable cualquier solución de este tipo.

Desde un punto de vista económico, el sistema produce a un mismo tiempo riqueza y pobreza. Los ricos son cada vez más ricos, y los pobres cada vez más pobres. Cuanto más intentan las naciones pobres ajustarse a los niveles de desarrollo y crecimiento económico exigidos por el sistema, más pobres y más subdesarrolladas se hacen. El sistema es competitivo, pero en realidad no todo el mundo tiene las mismas posibilidades. Cuanto más tengas, más puedes hacer; y cuanto más puedas hacer, menos podrán hacer aquellos que no tienen lo suficiente como para competir contigo. Se trata de un círculo vicioso en el que los pobres resultan ser siempre los perdedores. Actualmente, unos 2.000 millo-

(6) Rubem ALVES lo denomina la Organización o el Dinosaurio: *Tomorrow's Child*, pp. 1-22.
(7) ALVES, pp. 34-36.

nes de personas (casi dos tercios de la raza humana) viven en condiciones infrahumanas, con insuficiencia de alimentación, de vestido y de vivienda (8). Centenares de millones de personas vienen a este mundo a experimentar poco más que el tormento del hambre y de los sufrimientos que resultan de la desnutrición y la pobreza. Sólo Dios sabe cuántos millones de seres humanos mueren de hambre. Si el contemplar nuestra situación *actual* resulta tan horrible, ¿qué decir del futuro que nos aguarda?

El sistema no había sido ideado para resolver estos problemas. Es un sistema capaz de producir cada vez mayor riqueza, pero incapaz de garantizar siquiera el que las necesidades vitales mínimas se vean igualitariamente atendidas. Y ello se debe a que su engranaje se fundamenta en el beneficio, más que en las personas. Las personas sólo pueden ser tomadas en cuenta en la medida en que su bienestar produzca mayores beneficios. El sistema es un monstruo que devora a las personas en favor del lucro.

Peor aún, parece que el sistema está arreciando actualmente en sus exigencias y se defiende cada vez con mayor violencia. Prescindiendo de la violencia institucional de la injusticia, la opresión y la explotación, estamos asistiendo a la multiplicación de los gobiernos militares a lo largo y ancho del mundo. No hay que viajar mucho por el Tercer Mundo para entender por qué el sistema sólo puede ser mantenido mediante una dictadura militar. Muchos de los que intentan combatir al sistema han recurrido a la violencia o amenazan con hacerlo. La violencia institucional lleva a la violencia revolucionaria, la cual, a su vez, engendra una mayor violencia institucional en forma de policías anti-disturbios, detenciones sin juicio, torturas, gobiernos militares y asesinatos políticos... lo cual origina inmediatamente una

(8) Véase, por ejemplo, "The Menton Message of 2200 Enviromental Scientists", en *El Correo de la UNESCO*, julio 1971, p. 5. Acerca de los métodos y dificultades para una estimación aproximada de la extensión de la pobreza en el mundo, véase la 2.ª parte del libro *Poverty* (ed. Penguin), antología preparada por J. L. y J. K. Roach.

mayor violencia revolucionaria... Si no es posible hacer algo realmente drástico con respecto a todos los demás problemas (población, pobreza, polución, consumo, inflación y disminución de los recursos), el sistema nos conducirá a una «espiral de violencia», como lo denomina Helder Cámara (9), que no tardará en sumirnos a todos en un acto de destrucción mutua.

No tiene objeto exagerar estos problemas por motivos ideológicos y, sin embargo, no podemos permitirnos, por otra parte, ignorarlos o tratar de quitarles hierro. Día a día se nos está suministrando una ración cotidiana de nuevas visiones acerca de la magnitud, la complejidad y la insolubilidad de nuestros problemas. Todo ello crea una imagen del futuro mucho más aterradora que todas las tradicionales imágenes del infierno. La realidad fundamental de la vida de hoy, indudablemente, es la perspectiva de un auténtico *infierno en la tierra*.

La religión organizada ha sido de muy poca utilidad en esta crisis. En realidad, a veces ha tendido a empeorar las cosas. El tipo de religión que insiste en un mundo sobrenatural, *de tal forma* que afirma la no necesidad de interesarse por el futuro de este mundo y de sus gentes, proporciona una forma de huida que hace sumamente difícil resolver nuestros problemas.

El único efecto saludable de este momento concreto de nuestra historia, su único rasgo redentor, es que puede obligarnos a ser sinceros. ¿Qué objeto tiene revocar la fachada o tratar de guardar las apariencias cuando, a nuestro alrededor, todo amenaza con hundirse? En este momento de la verdad, ¿quién tiene interés en entregarse a las argucias eclesiásticas y académicas del pasado? El hombre que ha afrontado la actual crisis mundial se impacienta con quienes siguen empeñados en problemas triviales e irrelevantes, con quienes dan la impresión de estar tocando la lira mientras arde

(9) *Spiral of Violence*, Londres 1971, p. 30 (Trad. cast.: *Espiral de Violencia*, Sígueme, Salamanca 1978).

Roma. La perspectiva de una catástrofe sin precedentes puede producir en nosotros un efecto sumamente saludable y tranquilizador.

Ahora bien, resulta —según espero demostrar— que Jesús de Nazaret tuvo que afrontar fundamentalmente el mismo problema, si bien a una escala mucho menor. Jesús vivió en una época en la que parecía que el mundo estaba a punto de llegar a su fin. A pesar de las diferencias de opinión acerca del cómo, el porqué y el cuándo, eran muchísimos los judíos de aquella época que estaban convencidos de que el mundo estaba al borde de una catástrofe apocalíptica. Y, como veremos, fue en vistas a esta catástrofe y en función de la forma que él tenía de entenderla, como Jesús se manifestó en su misión. Este hombre, con lo que yo llamaría un salto sin igual de imaginación creadora, vio una salida, o mejor aún, vio la salida hacia la liberación y la realización total de la humanidad.

Nosotros nos hallamos ante la misma y terrorífica perspectiva. Lo cual no sólo nos permite valorar la preocupación de Jesús por el inminente desastre, sino que además hace excepcionalmente relevantes para nosotros las intuiciones que Jesús pudo tener acerca de lo que se podía hacer al respecto. Con todo, no nos atrevemos a presuponer que él tuviera todas las respuestas y que nosotros sepamos cuáles son. Ni podemos tampoco suponer que sus intuiciones vayan a ser irrelevantes para nosotros y que podamos ignorarlas tranquilamente. Nuestra situación es tan crítica que no nos atrevemos a dejar sin mover piedra alguna en nuestra búsqueda de una salida.

No deja de ser una ironía el que la preocupación de Jesús por «el fin del mundo», que, evidentemente, constituyó una piedra de escándalo para los expertos en Nuevo Testamento de anteriores generaciones, sea hoy precisamente lo que hace que Jesús tenga un especial interés para nosotros. Nuestras actuales circunstancias históricas nos han proporcionado, de un modo absolutamente inesperado, una nueva perspectiva sobre Jesús de Nazaret.

2

LA PROFECIA DE JUAN EL BAUTISTA

Los cuatro pequeños libros que llamamos los Evangelios no son biografías, y nunca han pretendido serlo. Su finalidad no era otra que la de mostrar cómo podía Jesús tener relevancia para las gentes que vivían *fuera* de Palestina una generación o dos *después* de la muerte de Jesús. Aquella primera generación de cristianos no sentía, evidentemente, la necesidad de una biografía exacta de Jesús. Unicamente deseaban saber cómo podía Jesús ser relevante para ellos en su situación extra-palestinense.

Hoy, nosotros no tenemos mayor necesidad de una biografía que la primera generación o cualquier otra generación de cristianos. Al igual que ellos, lo que necesitamos es un libro sobre Jesús que nos muestre lo que él puede significar para nosotros en nuestra actual situación. Una crónica exacta de nombres, lugares y fechas, raramente permite el que una figura histórica cobre vida para una generación posterior.

Sin embargo, sólo podremos hacer que Jesús reviva para nosotros hoy si retornamos, más allá de los cuatro Evangelios, hasta descubrir por nosotros mismos qué era lo que Jesús tenía que ofrecer a las gentes de la Palestina de su tiempo. No tenemos necesidad de una biografía, pero sí necesitamos saber la verdad histórica acerca de Jesús.

Si leemos cuidadosamente entre líneas los cuatro Evangelios y hacemos uso de la información de que disponemos

acerca de la situación de aquel tiempo, podremos descubrir mucha información histórica sobre Jesús (1). Y esto es posible porque, aunque los Evangelios fueron escritos para una generación ulterior, sin embargo hacen uso de unas fuentes que se remontan a la época de Jesús y de sus contemporáneos. En muchos pasajes es posible, incluso, captar las auténticas palabras pronunciadas por Jesús y reproducir exactamente lo que hizo (sus *ipsissima vox et facta*). Pero lo que es mucho más importante es descubrir las intenciones originales de Jesús (su *ipsissima intentio*) (2). Si nuestra finalidad consiste en descubrir lo que Jesús trató de llevar a cabo en su tiempo, entonces será de más valor, en ocasiones, saber cómo vivían y pensaban sus contemporáneos, y cuál debió ser su reacción ante él, mejor que saber exactamente cuáles fueron sus palabras y qué forma adoptaron sus hechos. El conocer esas palabras y esos hechos sólo tendría valor en la medida en que pudieran ayudarnos a descubrir las intenciones originales de Jesús.

¿Y qué es lo que Jesús intentó hacer? ¿Qué es lo que esperaba conseguir para la gente entre la que él vivió y trabajó en la Palestina del siglo I?

Una de las mejores maneras de descubrir las intenciones de Jesús sería buscar una prueba de sus decisiones y de sus opciones. Si pudiéramos dar con un hecho históricamente cierto en el que Jesús optara entre dos o más alternativas, habríamos hallado una importantísimas pista para conocer el rumbo de su pensamiento. Y ese hecho lo tenemos al comienzo de los Evangelios: Jesús tomó la opción de ser bautizado por Juan.

Prescindiendo de cuál pudiera haber sido el significado

(1) Para un acertado resumen de lo que los científicos consideran hoy como históricamente cierto acerca de Jesús, véase: Leslie E. MITTON. *Jesús: The Fact behind the Faith.*

(2) James M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus;* Leonardo BOFF, "Salvation of Jesus Christ and the Process of Liberation", *Concilium*, junio 1974, pp. 79-80.

del bautismo de Jesús, lo cierto es que implicaba una decisión de alinearse junto a Juan el Bautista, y no junto a cualquier otro de los movimientos o las voces que se alzaban en aquellos días. Si pudiéramos entender en qué se diferenciaba Juan el Bautista de sus contemporáneos, tendríamos nuestra primera clave para conocer en qué dirección iba el pensamiento de Jesús. Y la verdad es que, para ello, sabemos bastantes cosas acerca de la historia de aquella época.

Los romanos habían colonizado Palestina el año 63 antes de Cristo. De acuerdo con su política de poner gobernantes nativos al frente de sus colonias, acabaron haciendo rey de los judíos a Herodes, el más poderoso de los pretendientes. Jesús nació durante el reinado de aquel Herodes, conocido como Herodes el Grande. El año 4 a.C. (según la moderna cronología) murió Herodes, y su reino se dividió entre sus tres hijos. Herodes Arquelao recibió Judea y Samaría; Herodes Antipas, Galilea y Perea; y Herodes Filipo recibió las regiones más septentrionales.

Sin embargo, Arquelao no fue capaz de acabar con el nerviosismo y el descontento del pueblo. Los romanos se preocuparon y acabaron deponiendo a Arquelao, enviando un procurador romano como gobernador de Judea y Samaría. Jesús tenía por entonces unos 12 años. Era el comienzo del dominio directo de Roma, el principio de la última y más turbulenta época de la historia de la nación judía, época que culminó con la destrucción casi total del templo, de la ciudad y de la nación el año 70 d.C., y con su destrucción definitiva y completa el año 135; fue la época en que vivió y murió Jesús y en la que habían de dar sus primeros pasos las primeras comunidades cristianas.

La época comenzó con una rebelión. La causa fueron los impuestos. Los romanos habían comenzado a hacer un censo de la población y a redactar un inventario de los recursos del país, con el fin de poder recaudar impuestos. Los judíos se oponían por motivos religiosos y terminaron por rebelarse. El líder de esta rebelión fue un hombre llamado Judas Ga-

lileo, el cual fundó un movimiento de combatientes de la libertad, de inspiración religiosa (3).

Los romanos no tardaron en sofocar este primer levantamiento y, como escarmiento, crucificaron a no menos de dos mil rebeldes. Pero el movimiento no desapareció. Los judíos llamaban Zelotes a los rebeldes; los romanos les llamaban bandidos. Naturalmente, constituían un movimiento clandestino, sin duda poco organizado, que a veces estallaba en facciones y a veces se unía a grupos recién formados, como los Sicarios, especializados en el asesinato (4). Tal vez algunos se unieran al grupo porque les gustaba luchar, pero otros, evidentemente, lo tomaban con una seriedad implacablemente religiosa, con la constante amenaza de la tortura y la crucifixión pendiente sobre sus cabezas. Durante sesenta años no dejaron de hostigar al ejército romano de ocupación, mediante esporádicos levantamientos y frecuentes movimientos de guerrilla. Poco a poco pasaron de ser un grupo de rebeldes a convertirse en un ejército revolucionario. Por fin, el año 66, treinta años después de la muerte de Jesús, y gozando cada vez de mayor apoyo popular, vencieron a los romanos y asumieron el gobierno del país. Pero, cuatro años más tarde, Roma envió un poderosísimo ejército con el fin de aniquilarlos. Fue una masacre inmisericorde. El último grupo resistió a los romanos en su fortaleza rocosa de Masada hasta el año 73, en que cerca de un millar de ellos decidió suicidarse antes que someterse a Roma.

Hay que subrayar que el movimiento Zelote era esencialmente religioso, tanto en su inspiración como en sus objetivos. En aquella época, la mayoría de los judíos de Palestina creían que Israel era una teocracia, es decir, creían constituir la nación elegida de Dios. Creían que Dios era su Rey, su único amo y señor, y que su tierra y sus bienes le

(3) JOSEFO, *Historia de la guerra de los judíos contra Roma*, 2, 118; *Antigüedades judías*, 18, 1-10.
(4) JOSEFO, *Historia de la guerra de los judíos contra Roma*, 2. 254-257; cf. S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, pp. 39-40.

pertenecían sólo a El. El aceptar el dominio de los romanos habría sido un acto de infidelidad contra Dios. El pagar los impuestos al César habría significado dar al César lo que pertenecía a Dios. Los Zelotes eran fieles judíos, celosos de la ley y de la soberanía y realeza de Dios.

Los Fariseos no habrían tenido disputas con los Zelotes por este motivo (5). Sabemos que seis mil Fariseos se negaron a pronunciar el juramento de fidelidad al César, y que los romanos tuvieron que renunciar a esa exigencia con respecto a sus súbditos judíos (6). Pero la mayoría de los Fariseos no se sentían movidos a tomar las armas contra los romanos, probablemente porque la inferioridad con respecto a éstos era demasiado acusada. Su principal preocupación la constituía la reforma del propio Israel. Dios les había abandonado al yugo romano por causa de la infidelidad de Israel frente a la ley y las tradiciones de los antepasados.

Los Fariseos pagaban sus impuestos a Roma con protestas, pero después se apartaron de todo aquel que no fuera fiel a la ley y a las tradiciones, con objeto de formar comunidades cerradas, el resto fiel de Israel. Su nombre significa «los separados», es decir, los santos, la verdadera comunidad de Israel (7). Su moral era legalista y burguesa, basada en la recompensa y el castigo. Dios amaba y recompensaba a quienes guardaban la ley, mientras que odiaba y castigaba a quienes no lo hacían. Los Fariseos creían en una vida venidera, en la resurrección de los muertos y en un Mesías futuro que sería enviado por Dios para liberarles de los romanos.

Los Esenios llegaban mucho más lejos que los Fariseos en su esfuerzo por lograr la perfección. Muchos de ellos se separaban totalmente de la sociedad y se dedicaban a llevar una vida celibataria y ascética en el desierto. Les preocupaba

(5) BRANDON, *op. cit.*, pp. 37, 47 y 54.
(6) JOSEFO, *Antigüedades* judías, 17, 2.
(7) J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, p. 246.

aún más que a los Fariseos la impureza y la contaminación de los ritos por el mundo perverso e impuro. Observaban diaria y meticulosamente los ritos de purificación originariamente prescritos para los sacerdotes que se disponían a ofrecer sacrificios en el Templo.

Los Esenios rechazaban a todo aquel que no perteneciera a su «secta». Consideraban corrupto el régimen sacerdotal del Templo. Todos cuantos no fueran ellos debían ser odiados como hijos de la oscuridad. El amor y el respeto estaban reservados única y exclusivamente a los miembros de su grupo: los hijos de la luz. Sólo ellos constituían el resto fiel de Israel.

La estricta separación y la rigurosa disciplina que practicaban hay que entenderlas como respuesta a su creencia de que el fin del mundo estaba próximo. Se preparaban para la venida del Mesías (o, tal vez, dos Mesías) y para la gran guerra en la que ellos, los hijos de la luz, destruirían a los hijos de las tinieblas, los ejércitos de Satán. Y el primero de los hijos de las tinieblas en ser destruido habrían de ser los romanos (8).

Los Esenios, por lo tanto, eran tan amantes de la guerra como los Zelotes (9), aunque para ellos no había llegado aún el momento. Ellos aguardaban el día del Señor. En torno al año 66, cuando los Zelotes comenzaron a superar a los romanos, parece ser que los Esenios se les unieron, para acabar siendo destruidos junto con los Zelotes y todos los demás (10).

En medio de aquellas explosiones de excepcional fervor religioso, los Saduceos constituían el grupo de los conservadores. Estaban fuertemente adheridos a las más antiguas tradiciones hebreas y rechazaban todas las novedades en el terreno de las creencias y de los ritos (11). La vida venidera y la resurrección de los muertos eran de las cosas que ellos consideraban como «novedades». La recompensa y el castigo debían ser buscados en esta vida. Los Saduceos, por tanto, eran prudentes. Colaboraban con los romanos y se esforzaban por mantener el *status quo*.

(8) 1 QM, I, 15-19; cf. G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, pp. 123, 125, 143-148.
(9) A pesar de lo que diga FILON *(Quod omnis probus liber sit*, 78), cuya información sobre los Esenios no es del todo fiable: cf. E. SUTCLIFFE, *The Monks of Qumran*, Londres 1960, p. 125 (Trad. cast.: *Los monjes de Qumran*, Garriga, Barcelona 1962).
(10) BRANDON, *op. cit.*, p. 61.

En su inmensa mayoría, aunque no exclusivamente, los Saduceos pertenecían a la aristocracia acaudalada, a las familias de los sumos sacerdotes y los «ancianos» (12). Los sumos sacerdotes constituían una clase muy especial de sacerdotes. No sólo ofrecían sacrificios como los demás sacerdotes, sino que además eran responsables de la organización y administración del Templo. Naturalmente, este sacerdocio era hereditario.

Los «ancianos» constituían la nobleza laica, formada por las antiguas familias aristocráticas que poseían la mayor parte de las tierras (13).

Al partido de los Saduceos seguramente pertenecerían también algunos escribas o rabinos, aunque la mayoría de éstos eran Fariseos. Los escribas o rabinos eran los hombres de ciencia. Eran, al mismo tiempo, teólogos, juristas y maestros, pero no eran sacerdotes.

Así, vemos que los Evangelios se refieren frecuentemente a los Saduceos hablando de «los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas», o «los jefes del pueblo». Eran, indudablemente, la clase alta dirigente.

Habría que mencionar también a un pequeño grupo de escritores anónimos entregados a un tipo de literatura que hoy llamamos *«apocalíptica»*. Se trataba de adivinos o visionarios que creían que los secretos del plan de Dios con respecto a la historia, y especialmente con respecto al fin del mundo, les habían sido indirectamente revelados a ellos. Se-

(11) J. Le MOYNE, *Les Sadducéens*, p. 378.
(12) *Id.*, pp. 349-350.
(13) J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, pp. 222-232.

gún ellos, Dios había predeterminado todos los tiempos y todas las épocas y, desde el principio, había revelado sus secretos planes a hombres de la antigüedad tales como Henoc, Noé, Esdras, Abrahán y Moisés. Los escritores apocalípticos habían llegado ahora a conocer aquellos secretos y los registraban en nombre de los antepasados, para provecho de los hombres ilustrados de su propio tiempo (14).

Estos escritores eran posiblemente escribas, y puede que pertenecieran a los partidos Fariseo o Esenio, pero no podemos asegurarlo. En realidad eran anónimos, y siguen siéndolo hoy día.

En medio de todos aquellos movimientos y especulaciones religioso-políticos, hubo un hombre que surgió como signo de contradicción. Juan el Bautista era diferente, precisamente porque era un profeta, y un profeta, como muchos de sus predecesores, de ruina y de destrucción. Ciertas semejanzas superficiales con los Esenios, o con los escritores apocalípticos, o con cualesquiera otros, no deberían hacernos perder de vista el hecho de que Juan era tan diferente de sus contemporáneos como lo había sido cualquier otro profeta. Mientras los demás anhelaban la «era venidera» en la que los fieles de Israel triunfarían sobre sus enemigos, Juan profetizaba la ruina y la destrucción para Israel (15).

No había habido ningún profeta en Israel durante mucho tiempo. Todo el mundo era dolorosamente consciente de este hecho, como lo atestigua la literatura de la época (16). El espíritu de profecía se había apagado. Dios guardaba silencio. Todo lo que podía oírse era «el eco de su voz». Se tenía incluso la sensación de que ciertas decisiones habrían de ser pospuestas «hasta que surgiese un profeta fidedigno» (1 Mac 14, 41; cf. 45-46).

(14) D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, cap. 4.
(15) E. SCHILLEBEECKX, *Jezus: Het Verhaal van een Levende*, p. 104.
(16) J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 80-82; C. H. H. SCOBIE, *John the Baptist*, pp. 118-120.

Este silencio se vio roto por la voz de Juan el Bautista en el desierto. Su estilo de vida, su forma de hablar y su mensaje constituían un restablecimiento consciente de la tradición de los profetas. Los datos que poseemos sobre él, tanto dentro como fuera del Nuevo Testamento, son unánimes al respecto.

El mensaje profético de Juan era bien sencillo. Dios estaba airado con su pueblo y planeaba castigarle. Estaba a punto de intervenir en la historia para condenar y destruir a Israel. Juan describía esta destrucción como una gran hoguera ante la que huyen las víboras (Mt 3, 8, par.), en la que los árboles son cortados y quemados (Mt 3, 10, 12, par.), y en la que la gente será arrojada como en un bautismo de fuego (Mt 3, 11, par.). También hacía uso de las metáforas del hacha y del bieldo. Este es el tipo de metáforas que emplean los profetas y que no tienen nada que ver con las descabelladas imágenes de los escritores apocalípticos (17). No hay razón para creer que Juan se refiriera al infierno de la otra vida o a una conmoción cósmica. La hoguera es una imagen del infierno en la tierra.

El ardiente juicio de Dios sobre Israel será ejecutado, según Juan, por medio de un ser humano. Juan hablaba de él como «el que viene» (Mt 3, 11, par.; Mt 11, 4, par.). Incluso se encuentra ya dispuesto, con el hacha o el bieldo en la mano. «*El* os bautizará con... fuego» (Mt 3, 11, par.).

Una profecía no es una predicción, sino una advertencia o una promesa. El profeta advierte a Israel acerca del juicio de Dios y promete la salvación del mismo Dios... Tanto la advertencia como la promesa son condicionales. Dependen de la libre respuesta del pueblo de Israel. Si Israel no cambia, las consecuencias serán desastrosas; pero, si cambia, habrá abundancia de bendiciones. La finalidad práctica de una profecía consiste en persuadir al pueblo para que cambie o se arrepienta. Todo profeta llamaba a una conversión.

(17) E. SCHILLEBEECKX, *Jezus*, p. 105.

A diferencia de sus contemporáneos no-profetas, Juan dirige su advertencia y su llamada a todo Israel. No han de pensar que es a los «gentiles» a quienes está destinada la destrucción, mientras que los hijos de Abrahán se verán libres de ella a causa de su linaje y de su raza. «No os hagáis ilusiones pensando que Abrahán es vuestro padre, porque os digo que de estas piedras se capaz Dios de sacar hijos de Abrahán» (Mt 3, 9). Dios puede destruir a Israel y crear un nuevo pueblo para sí (unos nuevos hijos de Abrahán), y lo hará si Israel no se arrepiente.

Juan llamaba a los pecadores, a las prostitutas, a los recaudadores de impuestos y a los soldados, igual que a los escribas y a los Fariseos (Lc 3, 12, 14; Mt 21, 32). Incluso llegó a desafiar al rey o tetrarca judío, Herodes Antipas (Mc 6, 18, par.; Lc 3, 19). No se trataba de reunir un resto o fundar una «secta» (18). Era todo el mundo el que tenía que cambiar.

Los antiguos profetas habían esperado que el cambio de todo Israel se produjera en la persona del rey o de los dirigentes. Juan, al igual que los últimos profetas, esperaba que fuera cada individuo de Israel el que se arrepintiera y experimentara una transformación personal de corazón. Este es, seguramente, el sentido fundamental de la práctica del bautismo de Juan. No importan los precedentes que pudiera haber tenido el rito en cuanto tal. Lo que importa es el uso que de dicho rito hace Juan. El bautismo de Juan era un signo de arrepentimiento individual y personal: «Confesaban sus pecados y él los bautizaba en el Jordán» (Mc 1, 5, par.).

De este bautismo se dice que era para *(eis)* el perdón de los pecados (Mc 1, 4, par.). En el contexto, el perdón de los pecados significaba verse libre del castigo futuro (19). Si todo Israel, o tal vez la mayoría de los hijos de Abrahán, se arrepentía, Dios dejaría de estar airado y se aplacaría en

(18) L. GASTON, *No Stone on Another*, p. 138.
(19) E. SCHILLEBEECKX, *Jezus*, p. 106; L. GASTON, p. 138.

sus propósitos, de modo que la catástrofe no se produjera en absoluto. No está claro si, en el caso de que la catástrofe se produjera, se librarían, o no, los individuos que hubieran sido bautizados. Todo depende de saber en qué clase de catástrofe pensaba Juan. ¿Se trataba, tal vez, de una guerra? Lo más frecuente es que el desastre en que pensaban los profetas fuera una guerra en la que Israel sería derrotada (20). Y en una guerra, raramente se libran los inocentes. Pero no tenemos los suficientes datos para determinar qué es lo que Juan tenía en mente, ni siquiera si pensaba en algo concreto.

También es significativo el hecho de que el tipo de cambio al que apelaba Juan no tenía nada que ver con la pureza ritual o los pequeños detalles de la observancia del sábado; como tampoco tenía nada que ver con el pagar o dejar de pagar impuestos a los «gentiles». Juan apelaba a lo que nosotros llamaríamos una moral social:

> El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene, y el que tenga de comer, que haga lo mismo...
> Y a los recaudadores les dijo: «No exijáis más de lo que tenéis establecido»...
> Y a los soldados les dijo: «No hagáis violencia a nadie ni saquéis dinero; conformaos con vuestra paga» (Lc 3, 11-14).

A Herodes le criticó por haberse divorciado de su mujer para casarse con la mujer de su hermano (otro Herodes) y por todos sus demás crímenes (Lc 3, 19). Pero Josefo, el historiador judío de la época, afirma que Herodes mandó arrestar a Juan por motivos políticos (21). Tenía miedo de que Juan pusiera al pueblo en contra. Herodes no podía permitir la pérdida del apoyo de su pueblo, especialmente

(20) G. Von RAD, *The Message of the Profets*, pp. 98-99; D. S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 274-275.
(21) *Antigüedades judías*, 18, 116-119.

dadas las consecuencias políticas de su nuevo matrimonio. Para casarse con Herodías se había divorciado de la hija de Aretas II, el vecino rey de los nabateos, el cual lo habría considerado no sólo como un insulto personal, sino como una violación de una alianza política (22). Los nabateos, en consecuencia, se estaban preparando para la guerra. Por lo que se refiere a Herodes, pues, Juan no hacía sino empeorar las cosas al criticar su divorcio y su nuevo matrimonio y al profetizar el castigo divino. Algunos años más tarde los nabateos atacaron y derrotaron a Herodes, el cual tuvo que llamar a los romanos en su ayuda y en ayuda de su reino.

Juan fue arrestado y decapitado por haberse atrevido a hablar contra Herodes.

Juan el Bautista fue el único hombre de aquella sociedad que impresionó a Jesús. En él se hallaba la voz de Dios advirtiendo a su pueblo de un inminente desastre y exigiendo una transformación interior de todos y cada uno de los individuos. Jesús así lo creyó y se unió a quienes estaban decididos a hacer algo al respecto. Y fue bautizado por Juan.

Tal vez Jesús no estuviera de acuerdo con Juan en todos los detalles. Más tarde, como veremos, llegó ciertamente a diferir un tanto de Juan. Pero el mismo hecho de su bautismo por Juan es una prueba concluyente de que aceptaba básicamente la profecía fundamental de Juan: Israel se estaba encaminando a una catástrofe sin precedentes. Y al optar por creer esta profecía, inmediatamente demuestra Jesús estar fundamentalmente en desacuerdo con quienes rechazaban a Juan y su bautismo: los Zelotes, los Fariseos, los Esenios, los Saduceos, los escribas y los escritores apocalípticos. Ninguno de estos grupos habría estado dispuesto a creer a un profeta que, al igual que los profetas de antaño, profetizaba contra Israel.

El punto de partida de Jesús, por consiguiente, fue el inminente juicio de Israel: una catástrofe sin precedentes. Hay

(22) C. H. H. SCOBIE, *John the Baptist*, p. 138.

muchas pruebas de que Jesús repitió esta profecía una y otra vez a lo largo de su vida. De hecho, en varios de los textos que han llegado a nosotros Jesús es mucho más explícito que Juan acerca de lo que había de suponer ese inminente desastre. Citemos unos cuantos:

> Va a llegar un día en que tus enemigos te rodeen de trincheras, te sitien, aprieten el cerco, te arrasen con tus hijos dentro y no dejen piedra sobre piedra, porque no reconociste la oportunidad que Dios te daba (Lc 19, 43-44).
>
> Cuando veáis a Jerusalén sitiada por ejércitos, sabed que está cerca su devastación. Entonces los que estén en Judea, que huyan a la sierra; los que estén en la ciudad, que se alejen... porque serán días de escarmiento... ¡Ay de las que estén encinta o criando en aquellos días! Porque habrá una necesidad tremenda en esta tierra y un castigo para este pueblo (Lc 21, 20-23).
>
> Jesús se volvió hacia ellas y les dijo: «Mujeres de Jerusalén, no lloréis por mí; llorad mejor por vosotras y por vuestros hijos» (Lc 23, 28).
>
> Le contaron que Pilato había mezclado la sangre de unos galileos con la de las víctimas que ofrecían. Jesús les contestó: «...si no os enmendáis, todos vosotros pereceréis también» (Lc 13, 1, 3).

No pueden existir dudas acerca de lo que aquí se está dando a entender: la destrucción de Jerusalén en una guerra contra los romanos. Con verdadero estilo profético, Jesús profetiza una inusitada derrota militar para Israel. El juicio divino sería una terrible masacre, y los ejecutores de dicho juicio no serían sino los romanos. Sólo quienes tuvieran el buen sentido de huir se librarían (Mc 13, 14-20, par.). Y esto fue precisamente lo que ocurrió el año 70 después de Cristo.

La mayoría de los expertos no han prestado demasiada atención a estos y a otros textos semejantes (Mc 13, 2; Mt 23, 37-39; Lc 13, 34-35; Lc 11, 49-51; 17, 26-37). Suelen descartarlos, so pretexto de que se trata de predicciones insertas en el texto después de haberse producido el acontecimiento *(vaticinia ex eventu)*. Pero las últimas investigaciones han demostrado concluyentemente que no es así.

Fue C. H. Dodd (23) el primero en mostrar que estos pasajes pudieron perfectamente no haber sido escritos después de producirse el acontecimiento, porque están redactados sobre la base de las referencias escriturísticas a la primera caída de Jerusalén, acaecida el año 586 antes de Cristo, y no hacen ninguna alusión a los rasgos distintivos de la caída del año 70 d.C. Lloyd Gaston llega a las mismas conclusiones después de haber empleado diez años en investigar este problema y haber publicado una voluminosa obra científica realmente convincente, aunque poco conocida y menos leída (24).

No hay ninguna duda de que Jesús profetizó la destrucción de Jerusalén por los romanos. Es posible que los primeros cristianos retocaran ligeramente sus palabras, pero incluso esto debió de producirse antes de los acontecimientos del año 70. Fue Juan el Bautista el primero en prever el desastre, aunque no sabemos exactamente cómo lo preveía. Jesús coincidía con Juan y, leyendo los signos de los tiempos, vio con toda evidencia que Israel se encaminaba a un choque frontal con Roma. Tanto Jesús como Juan, al igual que los profetas del Antiguo Testamento, expresaron este desastre inminente en términos de un juicio divino.

El mismo pensar en ello le hizo llorar a Jesús (Lc 19, 41), como le había hecho llorar a Jeremías siglos atrás. Pero, ¿qué podía hacer él al respecto?

---

(23) "The Fall of Jerusalem and the 'Abomination of Desolation'", en *Journal of Roman Studies*. 37 (1947), pp. 47-54.
(24) Cf. nota 18.

II

LA PRAXIS

3

LOS POBRES Y LOS OPRIMIDOS

Puede que Jesús comenzara por seguir el ejemplo de Juan y bautizar también él en el Jordán (Jn 3, 22-26). Si fue así, no tardó en desistir de hacerlo (Jn 4, 1-3). No hay la menor prueba de que, una vez que abandonó el Jordán y el desierto, bautizara a nadie o enviara a nadie a ser bautizado por Juan o por cualquier otro. Muchos veían en él al sucesor de Juan el Bautista, pero, sucesor o no, Jesús no bautizaba. En lugar de ello, se dedicó a buscar, ayudar y servir a las ovejas perdidas de la casa de Israel.

Tenemos aquí una segunda decisión, una segunda e indiscutible pista para descubrir el pensamiento y las intenciones de Jesús. El no se sentía llamado a salvar a Israel a base de inducir a todo el mundo a un bautismo de arrepentimiento en el Jordán. Había decidido que era necesario hacer otra cosa, algo que guardaba relación con los pobres, los pecadores y los enfermos: *las ovejas perdidas de la casa de Israel.*

Las gentes hacia las que Jesús dirigió su atención nos las refieren los Evangelios con diversos términos: los pobres, los ciegos, los lisiados, los cojos, los leprosos, los hambrientos, los miserables (los que lloran), los pecadores, las prostitutas, los recaudadores de impuestos, los endemoniados (los poseídos por espíritus impuros), los perseguidos, los pisoteados, los presos, todos los que trabajan y se sienten agobiados, la plebe que no sabe nada de la ley, las multitudes,

los pequeños, los ínfimos, los últimos, los niños... las ovejas perdidas de la casa de Israel (1). Hay aquí una referencia a un sector perfectamente definido e inequívoco de la población, Jesús suele referirse a ellos como los pobres o los pequeños; para los Fariseos, se trata de los pecadores o de la gentuza que no sabe nada de la ley (2). Hoy día, algunos se referirían a este sector de la población hablando de las clases inferiores; otros les llamarían los oprimidos.

Se ha escrito mucho acerca de las circunstancias históricas en las que vivió Jesús y acerca de todos los acontecimientos «importantes» que originaron la situación religiosa y política de su tiempo. Pero todo ello, como la mayor parte de la historiografía, nos cuenta únicamente lo que hacía y decía la gente «importante»: los reyes y príncipes, los poderosos y los ricos, los opresores y sus ejércitos. La verdadera historia de la humanidad es la historia del sufrimiento (3), acerca de lo cual se encuentran muy poquitas cosas en los libros de historia. Pero, ¿qué es de todos los que han sufrido a cuenta de las gloriosas batallas de la historia? ¿Qué es de los sufrimientos diarios de los que estaban oprimidos cuando tal o cual rey dio comienzo a su glorioso reinado? Tal vez sea posible entender a Napoleón sin entender la historia del sufrimiento de su tiempo, pero ciertamente no es posible entender a Jesús si no es sobre ese trasfondo. Hemos de tratar, pues, de meternos en el mundo de los pobres y los oprimidos de la Palestina del siglo I.

Aunque, en los Evangelios, la palabra «pobres» no se refiere exclusivamente a los que padecían privación económica, sin embargo los incluye, como es lógico. Los pobres

(1) P. ej. Mc 1, 23, 32-34 y 40; 2, 3, 15 y 17; 3, 1; 9, 17-18 y 42; 12, 40-42. Lc 4, 18; 5, 27; 6, 20-21; 7, 34, 37 y 39; 10, 21; 11, 46; 14, 13 y 21; 15, 1-2; 18, 10, 13 y 22. Mt 5, 10-12; 8, 28; 9, 10 y 14; 10, 3, 15 y 42; 11, 28; 15, 24; 19, 30; 20, 16; 21, 31-32; 25, 40 y 45. Jn 7, 49; 9, 1-2, 8 y 34.

(2) J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, p. 112.

(3) J. B. METZ, "The Future in the Memory of Suffering", en *Concilium*, junio 1972, p. 16; R. ALVES, *Tomorrow's Child*, pp. 129-130.

eran, en primer lugar, los mendigos. Eran los enfermos e imposibilitados que habían recurrido a la mendicidad porque no les era posible encontrar trabajo y no tenían un pariente que pudiera o estuviera dispuesto a mantenerlos. Por supuesto que no había hospitales, seguridad social, o instituciones benéficas. Se suponía que tenían que mendigar el pan. De este modo, los ciegos, los sordos, los mudos, los cojos, los tullidos y los leprosos solían ser mendigos.

Estaban también las viudas y los huérfanos: las mujeres y niños que no tenían a nadie que se ocupara de ellos y que, en aquella sociedad, no tenían modo de ganarse la vida. Tenían que depender de la caridad de las asociaciones piadosas y del tesoro del Templo.

Entre los económicamente pobres habría que incluir también a los jornaleros no cualificados que solían estar sin trabajo, a los campesinos que trabajaban en las granjas, y a los esclavos.

En general, el sufrimiento de los pobres no llegaba a la pobreza extrema y a la inanición, a no ser en época de guerra o de carestía. Padecían a veces hambre y sed, pero, a diferencia de lo que sucede hoy con millones de personas, raramente morían de hambre. El principal sufrimiento de los pobres, entonces como ahora, era la vergüenza y la ignominia. Como dice el administrador de la parábola, «mendigar me da vergüenza» (Lc 16, 3).

Los económicamente pobres dependían totalmente de la «caridad» de los demás. Para los orientales, más aún que para los occidentales, esto es terriblemente humillante. En el Medio Oriente, el prestigio y el honor son más importantes que el alimento o que la vida misma (4). El dinero, el poder y la ciencia proporcionan al hombre prestigio y posición social porque le hacen relativamente independiente y le permiten hacer cosas en favor de otras personas (5). El hombre

(4) J. D. M. DERRETT, *Jesus's Audience*, pp. 40, 42.

(5) *Id.*, pp. 53-55.

realmente pobre, que depende de los demás y no tiene a nadie que dependa de él, se encuentra en el nivel más bajo de la escala social. No posee prestigio ni honor. Apenas si es humano. Su vida carece de sentido. Un occidental de hoy experimentaría esto como una pérdida de la dignidad humana.

Esta es la razón por la que en la palabra «pobres» se puede incluir a todos los oprimidos, a todos los que dependen de la misericordia de otros. Y también por ello, el término puede extenderse a todos los que confían enteramente en la misericordia de Dios: los pobres de espíritu (Mt 5, 3) (6).

Los «pecadores» constituían otro grupo de marginados sociales. Todo el que, por alguna razón, se desviaba de la ley y las costumbres tradicionales de la burguesía (los educados y los virtuosos, los escribas y los Fariseos) era considerado inferior, como perteneciente al populacho. Los pecadores constituían una clase social perfectamente definida, la misma clase social a la que pertenecían los pobres en el sentido más amplio del término.

Entre ellos se contarían los que tenían una profesión pecaminosa o impura: las prostitutas, los recaudadores de impuestos (publicanos) (7), los ladrones, los pastores, los usureros y los jugadores. De los recaudadores de impuestos se pensaba que eran timadores y ladrones porque su profesión les daba derecho a decidir el impuesto o la contribución que había que pagar, y el derecho también a incluir en esa cuantía una comisión para ellos mismos. Indudablemente, muchos de ellos no eran honrados. De un modo parecido, se sospechaba sistemáticamente que los pastores llevaban sus

(6) J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 112-113.

(7) Jeremias afirma que habría que llamar a estos últimos recolectores o recogedores de impuestos, o publicanos, en lugar de 'recaudadores', para distinguir entre los recolectores contratados y los funcionarios del estado, que no se rozaban con la gente. JEREMIAS, *New Testament Theology*, p. 110; *Jerusalem in the Time of Jesus*, p. 228.

rebaños a pastar a tierras ajenas y sustraían parte del producto de dichos rebaños, lo cual, indudablemente, sucedía con cierta frecuencia. Estas y otras profesiones conllevaban, por tanto, un estigma social.

Al grupo de los pecadores pertenecerían también los que no pagaban el diezmo (la décima parte de sus ingresos) a los sacerdotes, así como los que descuidaban el descanso sabático y la pureza ritual. Las leyes y las costumbres al respecto eran tan complicadas que los que carecían de formación eran absolutamente incapaces de entender qué era lo que se esperaba de ellos. En aquellos días, la formación consistía en saber las Escrituras. Las Escrituras eran la ley de los profetas, y se entendía que los profetas eran los comentadores antiguos de la ley. La formación, por tanto, era un asunto de conocimiento de la ley y de todas sus ramificaciones. Los ignorantes, los carentes de educación, eran inevitablemente gente desordenada e inmoral. Los *'am ha-arez'*, o campesinos sin instrucción, «la plebe que no entiende la ley» (Jn 7, 49), eran considerados aun por los Fariseos más ilustrados, como Hillel, como seres incapaces de practicar la virtud y la piedad (8).

En la práctica, no había solución para el pecador. Teóricamente, la prostituta podía purificarse mediante un complicado proceso de arrepentimiento, purificación ritual y expiación. Pero esto costaba dinero, y sus mal adquiridas ganancias no podían emplearse para este fin. Su dinero era sucio e impuro. Con respecto al recaudador de impuestos, se suponía que debía abandonar su profesión y restituir todo lo que había defraudado, más una quinta parte. Los ignorantes debían someterse a un largo proceso de formación antes de que pudiera estarse seguro de que ya estaban «limpios». Ser pecador era, por consiguiente, cuestión de fatalidad. Uno había sido predestinado a ser inferior por el des-

(8) Aboth, 1, 5.

tino (9) o por la voluntad de Dios. En este sentido, los pecadores eran cautivos o prisioneros.

Su sufrimiento, por lo tanto, adoptaba la forma de frustración, culpa y aflicción. Se sentían frustrados porque sabían que nunca serían aceptados entre la gente «respetable». De lo que más necesidad sentían era de prestigio y de estima pública (10), y esto era algo que les estaba negado. Ni siquiera tenían el consuelo de pensar que estaban a bien con Dios. La gente instruida se encargaba de decirles que no eran del agrado de Dios, y ellos «tenían que saberlo». La consecuencia era un complejo neurótico o semi-neurótico de culpabilidad que, inevitablemente, conducía al miedo y a la aflicción que les inspiraban los muchos y diversos tipos de castigo divino en que podían incurrir.

Los pobres y los oprimidos han sido siempre particularmente propensos a la enfermedad. Esto era especialmente cierto en tiempos de Jesús, no sólo a causa de las condiciones físicas en que vivían, sino también, y sobre todo, a causa de sus condiciones psicológicas. Muchísimos de ellos parecen haber sufrido enfermedades mentales que, a su vez, daban origen a circunstancias psicosomáticas como la parálisis o las dificultades en el habla. Pero hemos de abandonar aquí nuestros modernos puntos de vista psicológicos y tratar de introducirnos en el mundo de la enfermedad y el sufrimiento tal como lo entendía la gente del tiempo de Jesús.

Para los judíos y para los paganos orientales, el cuerpo es la morada de un espíritu (11). Dios insufla en el hombre un espíritu que le haga vivir. En el momento de la muerte, ese espíritu abandona el cuerpo. Durante su vida, otros espíritus pueden también habitar el cuerpo de una persona, ya se trate de un espíritu bueno (el Espíritu de Dios) o de un espíritu malo e impuro, un demonio. Esta circunstancia sería observable en la conducta de la persona. Siempre que

(9) J. D. M. DERRET, *Jesus's Audience*, pp. 117-118.
(10) *Id.*, p. 63.
(11) *Id.*, p. 122.

una persona no era ella misma, siempre que se hallaba fuera de sí y manifestaba haber perdido el control de sí misma, se consideraba evidente que algo había entrado en ella. Aún seguimos nosotros preguntando: «¿Qué es lo que se le ha metido en el cuerpo?».

En la concepción oriental, no es el espíritu propio del hombre el que actúa. Evidentemente, está poseído por algún otro espíritu. Según se valore su comportamiento desacostumbrado, habrá que decir que se trata de un espíritu bueno o de un espíritu malo. De este modo, el extraordinario comportamiento y los inhabituales arrebatos de un profeta (especialmente en caso de trance) serían conceptuados como posesión por el Espíritu de Dios; mientras que la conducta patológica de los mentalmente enfermos habría de ser conceptuada como posesión por un espíritu malo (12).

Los síntomas que manifiesta el niño endemoniado de los Evangelios son síntomas de lo que nosotros llamaríamos epilepsia: arrojarse al suelo o al fuego, sordera transitoria, mudez, convulsiones, retorcimientos de la boca y espumarajos (Mc 9, 17-27, par.). No resulta difícil entender que pudiera pensarse de él que estuviera en poder de un mal espíritu. Tal vez el hombre poseído por un espíritu inmundo que se vio acometido de convulsiones en la sinagoga (Mc 1, 23-26, par.) fuera también un epiléptico. El endemoniado de Gerasa que vivía en el cementerio con los espíritus de los muertos era, evidentemente, un lunático delirante: «Ni con cadenas podía ya nadie sujetarlo... rompía las cadenas y destrozaba los grillos, y nadie tenía fuerza para domeñarlo. Se pasaba el día y la noche... gritando e hiriéndose con piedras» (Mc 5, 3-5). Obviamente, estaba poseído por un espíritu inmundo o malo (Mc 5, 2).

Ciertos males físicos y psicosomáticos eran también considerados como obra de un mal espíritu. Lucas nos habla de una mujer débil y encorvada que se hallaba «poseída por

(12) J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, p. 93.

un espíritu de debilidad», es decir, sumida en tal condición por causa del mal espíritu que habitaba en ella (Lc 13, 10-17). Hay también espíritus de sordera y de mudez que cierran los oídos de los sordos y obstruyen las lenguas de los mudos (Mc 9, 18-25; 7, 35). La elevada fiebre o el delirio de la suegra de Simón no recibía explícitamente la calificación de mal espíritu, pero se describe de un modo parecido: «Jesús increpó a la fiebre y se le pasó» (Lc 4, 39). El paralítico al que se le perdonan sus pecados (Mc 2, 1-12, par.) seguramente sufriría los efectos psicosomáticos de un grave complejo de culpabilidad. También podría haberse dicho de él perfectamente que estaba poseído por un espíritu de cojera, aunque los Evangelios realmente no lo describen de este modo.

Es de observar que todos estos males son lo que nosotros llamaríamos disfuncionales. Si se tratara de enfermedades que se manifiestan en la piel, no habrían sido descritas de este modo, porque éstos eran defectos del cuerpo, más que del espíritu que habita el cuerpo. Un hombre con cualquier tipo de enfermedad que pudiera hacerle exteriormente impuro era conocido como un leproso. En la antigüedad, la lepra era un término genérico que abarcaba todas las enfermedades cutáneas, incluidas las úlceras y los sarpullidos. El leproso no estaba poseído por un espíritu impuro, aunque su impureza corporal también era consecuencia del pecado (13).

Todos los infortunios, enfermedades y otros desórdenes constituían el mal. Eran calamidades enviadas por Dios como castigo por el pecado de uno mismo, o de alguien de la propia familia, o de los antepasados: «¿Quién tuvo la culpa de que naciera ciego: él o sus padres?» (Jn 9, 2; véase también Lc 13, 2, 4). Sin embargo, ello no quiere decir que Dios infligiera dichos castigos directamente, sino que entregaba a uno en manos de los poderes del mal (Job 1, 12).

Había algo original y fundamentalmente cierto en esta

(13) *Id.*, p. 92.

vinculación entre el pecado y el sufrimiento: pecar es hacer algo dañoso a sí mismo o a los demás. Pero esa vinculación había sido absolutamente mal concebida. Se les había enseñado a considerar el pecado como la falta de observancia de las leyes, de las que normalmente eran totalmente ignorantes. El pecado, por consiguiente, no era siempre un acto plenamente deliberado. Se podía pecar por error o por ignorancia. De un modo parecido, podía ser que alguien tuviera que soportar la culpa del pecado de otro. Los hijos de una unión sexual ilegítima, y sus descendientes durante diez generaciones, eran considerados pecadores (14). Los judíos que no eran racialmente puros o no podían remontarse en su genealogía lo suficiente como para poder demostrar su pureza racial, tenían que soportar el estigma social de aquellos antepasados suyos que hubieran cometido el pecado de mezclar la sangre judía con la sangre pagana (15). Dado que se imputaba de un modo tan mecánico el pecado, la vinculación de éste con el castigo y el sufrimiento tenía necesariamente que ser concebida de un modo igualmente mecánico.

Tenemos aquí un campo abonado para la superstición, y muchos de los pobres e ignorantes eran decididamente supersticiosos. Tanto los judíos como los gentiles de Palestina acudían a los hechiceros y a los adivinos, a quienes se consideraba capaces de adivinar el origen pecaminoso de cualquier aflicción (16).

Era un mundo oscuro y temeroso en el que el individuo desamparado se veía amenazado por todas partes por espíritus hostiles y por hombres no menos hostiles. Estaban a merced de los malos espíritus que, en cualquier momento, podían castigarles con la enfermedad o la locura; e igualmente estaban a merced de los reyes y tetrarcas que les poseían como una propiedad que podía ser adquirida, usada y

(14) Dt 23, 3; cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, pp. 337-342.
(15) J. JEREMIAS, *id.*, pp. 275-276, 297-298, 337.
(16) J. D. M. DERRET, *Jesus's Audience*, p. 122.

vendida según lo requiriera la política del momento. No era infrecuente que se les sangrara para pagar los impuestos.

Los pobres y los oprimidos estaban a merced de los escribas que les imponían pesadas cargas legales y no movían un dedo para aliviarles (Lc 11, 46). Les eran negados los derechos civiles: «No se les podía conferir cargos honoríficos y no eran admitidos como testigos en los juicios» (17). «Los más importantes honores, puestos de confianza y cargos públicos estaban reservados a los plenamente israelitas» (18), es decir, a quienes no eran pecadores y podían probar que su linaje era puro y legítimo. A los pecadores se les excluía de la sinagoga.

Este era el mundo de los «pisoteados», los «perseguidos» y los «cautivos» (Lc 4, 18; Mt 5, 1). Hoy día se les llamaría los oprimidos, los *marginados* o los desheredados de la tierra: la gente que no cuenta para nada. Pero constituían la abrumadora mayoría de la población de Palestina: las muchedumbres o multitudes de los Evangelios. La clase media era muy reducida, y las clases superiores lo eran aún más.

Los profesionales, los mercaderes y los artesanos como los carpinteros, o los pescadores, pertenecían a la «respetable» clase media. Los Fariseos, los Esenios y los Zelotes eran todos ellos hombres educados de la clase media. Es posible que los Zelotes admitieran en sus ejércitos a gente de «la plebe», de los que no entendían la ley, especialmente al final y en Jerusalén (19); pero, por lo general, los pobres y los oprimidos no formaban parte de estos movimientos político-religiosos.

Las clases superiores o dirigentes eran enormemente ricas y vivían rodeadas de gran lujo y esplendor. Entre éstas

(17) J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, p. 110, donde afirma esto de los recaudadores de impuestos, pero aplicándolo también a los oprimidos.
(18) J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, p. 297.
(19) ¿Fue por esto por lo que el año 66 d. C. incendiaron los archivos de Jerusalén, en los que constaban sus deudas? Cf. JOSEFO, *Las guerras de los judíos*, 2, 427.

y la clase media existía un inmenso abismo económico. Entre las clases superiores se contaría la casa real de los Herodes, cuya riqueza procedía de los impuestos, así como las aristocráticas familias de la clase sacerdotal (los sumos sacerdotes), que vivían del diezmo y de las tasas del Templo, y la nobleza laica (los «ancianos»), que poseían la mayor parte de las tierras (20).

Jesús procedía de la clase media. Ni por nacimiento ni por educación pertenecía a los pobres y los oprimidos. Se ha observado muchas veces que Jesús, a diferencia de Pablo, no era ciudadano romano y, por consiguiente, no tenía los derechos de un ciudadano romano. Pero, dentro de la sociedad en la que Jesús vivió, esto no constituía realmente una desventaja. Su única desventaja (bien pequeña, por cierto, y referida únicamente a Jerusalén) es que era galileo. Los judíos ortodoxos de Jerusalén tendían a mirar con desprecio a los judíos de Galilea, incluso a los de la clase media (21).

Lo más sorprendente de Jesús es que, a pesar de pertenecer a la clase media y no padecer personalmente excesivas desventajas, se mezclase socialmente con los más débiles de los débiles y se identificara con ellos. Jesús se hizo marginado voluntariamente, en virtud de una *opción*.

¿Por qué hizo esto Jesús? ¿Qué hacía un hombre de la clase media hablando con los mendigos y mezclándose socialmente con los pobres? ¿Qué hacía un profeta asociándose con la chusma que no sabía una palabra de la ley? La respuesta aparece con toda evidencia a lo largo y ancho de los Evangelios: sentía compasión.

«Le dio compasión de la gente y se puso a curar a los enfermos» (Mt 14, 14). «Sintió compasión porque andaban maltrechos y derrengados como ovejas sin pastor» (Mt 9, 36; compárese con Mc 6, 34). Compasión sintió igualmente por la situación y las lágrimas de la viuda de Naín (Lc 7,

(20) J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, pp. 147-232.
(21) Jn 7, 41 y 45-52; cf. G. VERMES, *Jesus the Jew*, pp. 42-57.

13). Expresamente se nos dice que sintió compasión por un leproso (Mc 1, 41), por dos ciegos (Mt 20, 34) y por quienes no tenían nada que comer (Mc 8, 2, par.).

A lo largo de los Evangelios, aun cuando no se emplee la palabra, podemos sentir este movimiento de compasión. Una y otra vez, dice Jesús a la gente: «No lloréis», «No os inquietéis», «No tengáis miedo» (p. ej., Mc 5, 36; 6, 50; Mt 6, 25-34; véase también Mc 4, 40; Lc 10, 41). No le conmovía la grandeza del enorme Templo (Mc 13, 1-2), sino la pobre viuda que echó unos cuartos en el cepillo del Templo (Mc 12, 41-44). Mientras todo el mundo se quedó pasmado ante el «milagro» de la hija de Jairo, él se preocupó por que le dieran a la niña algo de comer (Mc 5, 42-43).

Lo que de diferente realizó el buen samaritano de la parábola fue la compasión que sintió por el hombre que se hallaba medio muerto a la vera del camino (Lc 10, 33). Lo que de diferente realizó el padre amoroso de la parábola fue el exceso de compasión que sintió por su hijo pródigo (Lc 15, 20). Lo que de diferente hizo Jesús fue sentir una ilimitada compasión por los pobres y oprimidos.

El término «compasión», sin embargo, es todavía demasiado inexpresivo para reflejar la emoción que movía a Jesús. El verbo griego *esplagjnizomai,* usado en todos estos textos, se deriva del sustantivo *esplagjnon,* que significa vientre, intestinos, entrañas, corazón, es decir, las partes internas de donde parecen surgir las emociones profundas. El verbo griego, por consiguiente, indica un movimiento o impulso que fluye de las propias entrañas, una reacción visceral. Por eso los traductores han recurrido a expresiones como «se sintió *movido* de compasión o lástima», «*sintió* pena» o «su *corazón* se derramó hacia ellos». Pero ni siquiera estas expresiones captan las profundas connotaciones físicas y emotivas de la expresión griega para referirse a esa compasión.

Que Jesús se sintiera movido por este tipo de emoción es algo que está fuera de toda duda razonable. Es un sentimiento eminentemente humano que los evangelistas y la Iglesia primitiva no tenían necesidad de razones apologéticas para atribuírselo a Jesús. Además, como veremos, gran parte de la actividad y el modo de pensar de Jesús, así como el impacto que producía en la gente, no podrían entenderse si, de hecho, no se hubiera sentido profundísimamente movido de compasión hacia los pobres y los oprimidos.

Si el sufrimiento de los pobres y oprimidos causaba tan gran efecto en Jesús, ¿qué tuvo que producirle la perspectiva del sufrimiento mucho mayor que había de darse en el futuro? La compasión es una respuesta al sufrimiento. El pensamiento de la inminente catástrofe que había de sumir a tanta gente en un baño de sangre y había de producir unos sufrimientos demasiado horribles para ser contemplados, tuvo que sacudir profundamente a un hombre tan compasivo y sensible. «¡Ay de las que estén encinta o criando aquellos días!» (Lc 21, 23). «Te arrasarán con tus hijos dentro» (Lc 19, 44).

Al igual que Jeremías, Jesús se conmovió hasta derramar lágrimas. Pero ¿qué se podía hacer? Está perfectamente bien sentir compasión y simpatía, pero ¿cómo podía uno hacer algo?

Juan contaba con un bautismo de conversión; Jesús, por su parte, se puso a liberar a la gente de toda forma de sufrimiento y de dolor, tanto presente como futuro. ¿Cómo lo hizo?

4

LAS CURACIONES

En aquellos días *había* doctores o médicos. Pero eran pocos y muy diseminados; su conocimiento de la medicina era muy limitado y, por otra parte, los pobres raramente podían permitirse el lujo de acudir a consultarles. Ya hemos mencionado el uso que se hacía de los hechiceros y adivinos, pero había también exorcistas profesionales que afirmaban ser capaces de expulsar los malos espíritus y que, aparentemente al menos, a veces lo lograban.

Los exorcistas profesionales atribuían su éxito precisamente a la observancia exacta de ciertas fórmulas rituales antiguas. Este ritual incluiría encantamientos, acciones simbólicas, el empleo de ciertas sustancias y la invocación del nombre de los antiguos y doctos hombres de Dios (como Salomón), a quienes se suponía les había sido revelado el ritual (1). Todo esto apenas se distingue de la magia.

Sin embargo, de vez en cuando (tal vez muy excepcionalmente) surgía un hombre santo (como Hanina ben Dosa) que podía producir la lluvia o realizar una cura mediante una sencilla y espontánea oración a Dios (2).

Jesús era diferente de todos y cada uno de estos sujetos que practicaban curaciones. Tal vez en ocasiones hizo uso de su propia saliva, una sustancia a la que solía atribuirse

(1) G. VERMES, *Jesus the Jew*, p. 64.
(2) *Id.*, pp. 69-78.

una virtud medicinal (Mc 7, 33; 8, 23). Ciertamente, existía un espontáneo interés por efectuar algún tipo de contacto físico con la persona enferma (cf. Mc 1, 31, 41; 6, 56; 8, 22-25). Jesús les tocaba, les tomaba de la mano o les imponía sus propias manos. Pero nunca hizo uso de tipo alguno de fórmulas rituales, encantamientos o invocación de nombres. Es muy probable que se le acusara de exorcizar en nombre de Belzebú o Satán, precisamente porque no invocaba ninguna otra autoridad ni empleaba ritual tradicional alguno (3).

En un determinado sentido, eso sí, Jesús hizo uso de la oración espontánea (Mc 9, 29), pero su idea de lo que sucedía en tales casos difería profundamente de la de los hombres santos que oraban para obtener la lluvia o una curación. Ellos confiaban en su propia santidad, en su propia estima a los ojos de Dios (4); Jesús, por el contrario, confiaba en el poder de la fe. No era la oración en sí la que ocasionaba la curación, sino que era la fe (Mt 21, 22).

Una y otra vez leemos cómo Jesús decía a la persona que había sido objeto de la curación: «Tu fe te ha curado» (5). Es ésta una notable afirmación que, automáticamente, eleva a Jesús por encima de cualquiera de las categorías de médico, exorcista, taumaturgo o santo que en aquella época se reconocían. Jesús, en efecto, dice que no es él quien ha curado al enfermo, que la curación no se ha producido en virtud de algún poder físico o de algún tipo especial de relación que él pudiera tener con Dios. Ni tampoco hay que atribuirla a la eficacia de alguna fórmula mágica, ni siquiera a las sencillas propiedades medicinales de la saliva. Y tampoco dice, al menos de un modo explícito, que la persona en cuestión haya sido curada por Dios (6). No dice más que: «*Tu fe* te ha curado».

(3) *Id.*, pp. 64-65.
(4) *Id.*, p. 76.
(5) Mc 5, 34, par.; 10, 52, par.; Mt 9, 28-29; Lc 17, 19: cf. también Mc 5, 36, par.; Mt 8, 13; 15, 28.
(6) G. EBELING, *Word and Faith*, pp. 232-233.

Es ésta una afirmación verdaderamente asombrosa. Al igual que cualquier judío creyente, Jesús probablemente se daba cuenta de que «todo es posible para *Dios*» (Mc 10, 27). Pero Jesús se diferenciaba de sus contemporáneos al interpretar esto en el sentido de que «todo es posible para *el que tiene fe*» (Mc 9, 23). El hombre que tiene fe se hace semejante a Dios: todopoderoso. «Si tuvierais fe como un grano de mostaza le diríais a la montaña aquella que viniera aquí, y vendría. Nada os sería imposible» (Mt 17, 20).

El grano de mostaza y el desplazamiento de la montaña son metáforas. La fe, *como* el grano de mostaza, es una cosa aparentemente pequeña e insignificante que puede lograr cosas desmesuradamente grandes. Lo que la fe puede lograr es algo así *como* mover montañas o, como diría Lucas, *como* mover una morera (17, 6). Uno imagina que hay aquí una cierta confusión de metáforas. Sin embargo, el punto esencial es suficientemente claro. Para Jesús, la fe es un poder omnímodo, un poder que puede alcanzar lo imposible (7).

Mientras Juan había puesto su confianza en un bautismo de conversión, Jesús confiaba en la fe. El único poder capaz de sanar y salvar al mundo, el único poder capaz de hacer lo imposible, es el poder de la fe. «Tu fe te ha salvado».

Esta fe, evidentemente, no consiste en subscribir un credo o un conjunto de doctrinas y dogmas. Y, a pesar de todo, constituye una convicción, una fortísima convicción. El hombre enfermo tiene fe cuando se convence de que puede y ha de ser curado. Cuando este convencimiento es lo bastante profundo, se produce la curación; puede levantarse y echar a andar. Si un hombre habla con suficiente convencimiento, «sin reservas interiores, sino creyendo que va a suceder lo que dice, lo obtendrá» (Mc 11, 23). Y si se reza con el auténtico convencimiento de que «ya se le ha concedido», entonces «lo obtendrá» (Mc 11, 24). Pero si se duda o se vacila, no se producirá absolutamente nada. Esto nos lo ilus-

(7) *Id.*, pp. 227-232.

tra perfectamente el relato de Pedro caminando sobre las aguas. Pedro dudó por un momento e inmediatamente comenzó a hundirse (Mt 14, 28-31). Cuando los discípulos de Jesús trataron por primera vez de arrojar malos espíritus, no lo lograron porque su convicción era aún débil y vacilante, porque tenían demasiado poca fe (Mt 17, 19-20).

Esto no significa que el poder de la fe se identifique sencillamente con el poder de un convencimiento profundo o con la influencia psicosomática de una poderosa sugestión que consigue realizar una curación por medio de lo que se denomina «terapia de predominio» *(overpowering therapy)* (8). La fe no es cualquier convencimiento —verdadero o falso, bueno, malo o indiferente—, sino un tipo especial de convencimiento que recibe su poder precisamente del tipo de convencimiento que constituye. La fe es un convencimiento bueno y verdadero. Es el convencimiento de que algo puede y ha de suceder porque es bueno y porque es verdadero que el bien puede y ha de triunfar sobre el mal. En otras palabras, es el convencimiento de que Dios es bueno para con el hombre y puede y ha de triunfar sobre todo mal. El poder de la fe es el poder del bien y la verdad, que es el poder de Dios.

Lo contrario a la fe, por consiguiente, es el fatalismo. El fatalismo no es una filosofía peculiar de la vida que surgiera en un momento dado en algún remoto rincón del mundo. El fatalismo es la actitud predominante de la mayor parte de la gente en la mayoría de las ocasiones. Se expresa en afirmaciones como: «No hay nada que hacer»; «no se puede cambiar el mundo»; «hay que ser práctico y realista»; «no hay esperanza»; «nada hay nuevo bajo el sol»; «hay que aceptar la realidad»... Estas son las formas de expresarse de la gente que no cree realmente en el poder de Dios, la gente que no espera realmente lo que Dios ha prometido.

(8) Cf. J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, p. 92.

Hay que observar que este tipo de fe está en muy íntima relación con la esperanza. De hecho, la fe, en el sentido bíblico de la palabra, apenas puede distinguirse de la esperanza (cf. Heb 11, 1; Rom 4, 18-22) (9). Lo más que podría decirse es que fe y esperanza son dos aspectos diferentes de una misma y única actitud de espíritu, del mismo modo que la increencia y la desesperación son dos diferentes aspectos del fatalismo.

Ya hemos visto algo del fatalismo de los pobres, los pecadores y los enfermos del tiempo de Jesús. El éxito de la actividad curativa de éste hay que verlo como el triunfo de la fe y la esperanza sobre el fatalismo. Los enfermos, que se habían resignado a su enfermedad como si se tratara de su destino en la vida, se vieron animados a creer que podían e iban a ser curados. La propia fe de Jesús, sus propias e inconmovibles convicciones, despertaron en ellos esta fe. La fe era una actitud que la gente aprendía de Jesús a través de su contacto con él, casi como por contagio. La fe no podía ser enseñada, sino captada. Y de este modo comenzaron a observarle con el fin de que aumentara su fe (Lc 17, 5) o de socorrer su falta precisamente de fe (Mc 9, 24). Jesús era el iniciador de la fe. Pero, una vez que ésta había sido iniciada, podía difundirse de una persona a otra. La fe de un hombre podía despertar la fe de otro hombre. Los discípulos fueron enviados a despertar la fe en los demás.

Allá donde la atmósfera generalizada de fatalismo había sido reemplazada por una atmósfera de fe, comenzaba a producirse lo imposible. En Nazaret, la ciudad de Jesús, había una general falta de fe y, por ello, no es de extrañar que no tuvieran lugar allí curaciones «prodigiosas» o llamativas (Mc 6, 5-6). Pero en todos los demás lugares de Galilea la gente era sanada o curada, los malos espíritus eran expulsados y los leprosos quedaban limpios. Los milagros de la liberación habían comenzado a producirse.

(9) J. MOLTMANN, *The Theology of Hope*.

Pero ¿se trataba de verdaderos y auténticos milagros?

Tanto los que creen en ellos como los que no, suelen considerar los milagros como acontecimientos, o supuestos acontecimientos, que contradicen las leyes de la naturaleza y que, por consiguiente, no pueden ser explicados por la ciencia o por la razón. Pero no es esto en absoluto lo que la Biblia entiende por milagro, como podrá atestiguar cualquier biblista (10). «Las leyes de la naturaleza» es un concepto científico moderno. La Biblia no sabe nada de la naturaleza, y mucho menos de las leyes de la naturaleza. El mundo es creación de Dios y todo lo que sucede en el mundo, de ordinario o extraordinario, forma parte de la providencia de Dios. La Biblia no divide los acontecimientos en naturales y sobrenaturales. De una u otra forma, Dios está detrás de todos los acontecimientos.

En la Biblia, un milagro es un acontecimiento no habitual que ha sido interpretado como un desacostumbrado *acto de Dios,* como una de sus poderosas obras. Ciertos actos de Dios son calificados de milagros o prodigios a causa de su capacidad para asombrarnos y sorprendernos, para maravillarnos y admirarnos. En este sentido, la creación es un milagro, como lo es también la gracia, o el crecimiento de un enorme árbol a partir de una minúscula semilla de mostaza, o la liberación de los israelitas de Egipto; y un milagro será también el reino de Dios. El mundo está lleno de milagros para aquellos que tienen ojos para verlos. Si no somos capaces de asombrarnos y maravillarnos más que cuando se contradicen las llamadas leyes de la naturaleza, entonces realmente nos hallamos en una situación bien triste.

Las leyes de la naturaleza son las hipótesis de trabajo de la ciencia. Poseen para nosotros un valor sumamente importante y práctico. Pero las reconocemos en lo que realmente son. Han de ser constantemente reconsideradas y revisadas

(10) Cf. R. H. FULLER, *Interpreting the Miracles,* London 1963, pp. 8-11.

a la luz de los nuevos indicios y las nuevas evidencias. Gran parte de lo que era considerado como ley de la naturaleza en el siglo XVII no debería seguir siéndolo hoy. Cualquier científico competente nos dirá que aun las últimas teorías científicas no constituyen la última palabra acerca de lo que es posible o imposible en la esfera de la vida. Muchos de ellos llegarán a decir que no puede excluirse *a priori* la existencia de posibles milagros (11). Este misterioso mundo nuestro es mucho más complejo de lo que cualquiera de nosotros haya podido concebir jamás.

Las leyes de la naturaleza, por lo tanto, no constituyen en absoluto el criterio para determinar lo que es milagro y lo que no lo es. Una realidad puede perfectamente contradecir lo que en un momento dado consideramos como leyes de la naturaleza, sin que por ello sea un milagro o un acto de Dios, como, por ejemplo, la acupuntura, la percepción extra-sensorial, el doblar tenedores con el poder de la mente, o las acciones de los yogis indios. Por otra parte, una cosa puede ser milagro aun cuando pueda ser perfectamente explicada por causas naturales. Para los judíos, el mayor milagro de la Biblia lo constituía el paso del Mar de los Juncos (no el Mar Rojo, como suele afirmarse, sino el Mar de los Juncos, que es un pantano al norte del Mar Rojo) (12). Todos los expertos actuales coincidirían en que este hecho, y el subsiguiente hundimiento del ejército egipcio, pueden explicarse por el fenómeno natural de las mareas y los vientos, que fueron verdaderamente «providenciales» para los israelitas. A pesar de todo, éste sigue siendo el gran milagro del Antiguo Testamento. Los retoques que se fueron haciendo al relato, a lo largo de los siglos en los que fue narrado una y otra vez, sólo pretendían subrayar la necesidad que

(11) Cf. Emmanuel M. PAPPER, "Acupuncture: Medicine or Magic?", en *Encyclopaedia Britannica Yearbook of Science and the Future,* 1974, pp. 55-56.

(12) Véase, por ejemplo, *The Jerome Biblical Commentary,* Londres 1970, 3, 29. (Trad. cast.: *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, Cristiandad, Madrid 1971/72).

tenemos de maravillarnos ante lo que Dios había hecho por su pueblo.

Un milagro, por tanto, es un acto de Dios que, a causa de su fuerza y de su carácter excepcional, hace que nos asombremos y nos maravillemos. En este sentido puede llamársele, y así se le suele llamar en la Biblia, un signo (un signo del poder y la providencia de Dios, de su justicia y su clemencia, de su deseo de salvar y liberar).

¿Cómo hay que entender, entonces, los relatos evangélicos de los milagros de Jesús?

Existe una teoría, perfectamente documentada, en el sentido de que a Marcos no le satisfacía la imagen de Jesús como predicador que estaba en boga en la Iglesia de su tiempo (13). Los que no habían conocido a Jesús durante su vida mortal, le conocían principalmente a través de sus dichos y sus parábolas. Marcos deseaba corregir esta imagen parcial, para lo cual, afirman algunos, tuvo que establecer algún tipo de contacto, directo o indirecto, con los sencillos e ignorantes aldeanos que habían conocido a Jesús en Galilea. Estos individuos, que posiblemente nunca llegaron a ser cristianos, recordaban y rememoraban lo que más había impresionado a los pobres y a los oprimidos: los milagros de Jesús. Los milagros hacen los relatos mucho más interesantes que los sermones, las sabias palabras o las nuevas y originales ideas religiosas. Podían ser narrados una y otra vez en torno al fuego y, merced a unos ligeros retoques, nunca dejarían de mantener absortos a los oyentes.

Seguramente fue de estos narradores de quienes obtuvo Marcos la mayor parte de sus relatos acerca de los milagros de Jesús. También otros relatos debieron de llegarle procedentes de Pedro o cualquier otro discípulo. Y en ninguno de estos casos habría aplicado Marcos el juicio crítico de un historiador moderno. El creía en sus fuentes. Por otra parte, los milagros constituían un método especialmente fácil y apro-

(13) E. TROCMÉ, *Jesus and His Contemporaries*, pp. 103-105.

piado para convencer a sus lectores. El lenguaje del milagro podía entenderlo y apreciarlo cualquiera en aquellos tiempos (14). Probablemente Mateo y Lucas siguieron a Marcos, pero parece que Juan tuvo su propia fuente acerca de los «signos» y las «obras» realizadas por Jesús.

Por eso es muy probable que los relatos de los milagros que han llegado a nosotros en los Evangelios contengan algunos retoques y exageraciones y que, además, incluyan ciertos relatos de acontecimientos que no fueron originariamente milagros o prodigios extraordinarios (como, por ejemplo, el caminar sobre las aguas, la multiplicación de los panes, la maldición de la higuera y la transformación del agua en vino). Un estudio crítico de los textos tiende a confirmarlo (15).

Sin embargo, y una vez tenido esto en cuenta, parece un hecho histórico indudable que Jesús realizó milagros, que realmente exorcizó y curó a la gente de un modo absolutamente extraordinario. Pero lo que resulta aún más extraordinario es que, a pesar de su interés por descubrir lo milagroso siempre que fuera posible, los evangelistas recogieron fielmente la extrema repugnancia de Jesús a realizar milagros.

Los Fariseos no dejaban de pedirle «una señal del cielo», y en cada ocasión se negaba él a intentar nada parecido (Mc 8, 11-13, par.; véase también Lc 11, 16; Jn 2, 18; 4, 48; 6, 30). Lo que buscaban era algún tipo de milagro espectacular que certificara su misión y demostrara concluyentemente su condición de profeta enviado por Dios. De otro modo, ¿cómo podían ellos saber si debían o no creer en él? Pero Jesús afirma con toda seguridad que no se les dará una señal de ese tipo y, además, que la generación que pide una señal milagrosa es una generación perversa e infiel (Lc 11, 29, par.).

Ninguna otra cosa evidencia con mayor claridad cuán diferente era Jesús de los hombres de su generación. Para él, cualquier intento por realizar un milagro con el fin de

(14) J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, p. 89.
(15) *Id.*, pp. 86-88.

demostrar autoridad constituye una tentación satánica, como se desprende del relato de las tentaciones en el desierto, donde se dice que Satanás le tentó a que se arrojara desde el pináculo del Templo (Lc 4, 10-12, par.). Prácticamente, cualquier otro hombre religioso de aquellos tiempos habría encontrado absolutamente imposible resistirse a la tentación de justificarse mediante pruebas y señales celestes.

Quien piense que el *motivo* de Jesús para realizar milagros de curación lo constituía el deseo de demostrar algo, de demostrar que él era el Mesías o el Hijo de Dios, no ha entendido a Jesús en absoluto. Su único motivo para curar a la gente era la compasión. Su único deseo era el de liberar a la gente de su sufrimiento y de su resignación fatalista a dicho sufrimiento. Jesús estaba profundamente convencido de que esto podía hacerse, y el éxito milagroso de sus esfuerzos hay que atribuirlo al poder de su propia fe. Tampoco es que pensara que él poseía el monopolio de la compasión, la fe o las curaciones milagrosas. Lo que deseaba por encima de todo era despertar esa misma compasión y esa misma fe en las personas que le rodeaban. Sólo esto haría posible que el poder de Dios resultara operativo y eficaz en medio de ellos.

Consiguientemente, aunque Jesús no pretendía probar nada, su éxito milagroso mostraba verdaderamente que era Dios quien actuaba, liberando a su pueblo gracias a la fe que Jesús había engendrado en ellos.

5

EL PERDON

Juan el Bautista predicaba a los pecadores. *Hanina ben Dosa* arrojaba de ellos los malos espíritus (1). Pero Jesús se identificaba con ellos. Se salió de su camino para mezclarse socialmente con los mendigos, los recaudadores de impuestos y las prostitutas.

En las sociedades en las que existen barreras de clase, de raza o de otro tipo de «status» asociativo, se intenta mantener la separación mediante un tabú acerca de la mezcolanza social. No se puede compartir una comida, una fiesta, una celebración o una diversión con gente perteneciente a otro grupo social. En el Oriente Medio, el compartir con alguien la mesa es una forma especialmente íntima de asociación y de amistad. Ni siquiera por cortesía se come o se bebe con otra persona de una clase o «status» inferior, o con alguien cuya conducta no se aprueba.

El escándalo que Jesús produjo en aquella sociedad al mezclarse socialmente con los pecadores es algo de lo que apenas podemos hacernos idea en el mundo moderno. Significaba que les aceptaba y les aprobaba, y que deseaba realmente ser «*amigo* de los recaudadores de impuestos y de los pecadores» (Mt 11, 19). Y el efecto que causasba en los mismos pobres y oprimidos era milagroso.

(1) G. VERMES. *Jesus the Jew*, pp. 72-78.

Es un hecho histórico cierto que Jesús se mezcló socialmente con los pecadores. Podemos constatarlo en las cuatro distintas tradiciones evangélicas y en todas las formas literarias de los Evangelios (2). Semejante práctica escandalosa no pudo haber sido inventada por sus inmediatos y más «respetables» seguidores. Podemos incluso preguntarnos si tal vez no habrán mitigado los Evangelios esta práctica de Jesús. Sin embargo, los datos que poseemos muestran con suficiente claridad que Jesús practicaba con los pecadores lo que se denomina como «comunidad de mesa»:

> «Ese *agasaja* (3) a los pecadores y come con ellos» (Lc 15, 2).
>
> «Estando Jesús *a la mesa* en su casa, un buen grupo de recaudadores y descreídos se *reclinaron* con él y con sus discípulos, pues eran ya muchos los que lo seguían» (Mc 2, 15; compárese con Mt 9, 10; Lc 5, 29).
>
> «Y decís: '¡Vaya un comilón y un borracho, amigo de recaudadores y descreídos!'» (Lc 7, 34; Mt 11, 19).

Jesús agasajaba a los pecadores en su casa. Hemos tendido a tomar demasiado al pie de la letra la afirmación de que «el hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20; Lc 9, 58). Jesús viajaba mucho por la región y, consiguientemente, tenía que dormir a la vera de los caminos o en casa de algún amigo, pero de hecho tenía una casa en Cafarnaún, posiblemente compartida con Pedro, Andrés y sus respectivas familias (Mc 1, 21, 29, 35; 2, 1-2; Mt 4, 13). La referencia a *su* casa en Mc 2, 15 podría significar la casa de Leví, como Lucas gusta decir (5, 29), pero se ha probado con bastante certeza que se trataba de la casa de Jesús (4).

(2) Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jezus*, p. 76.
(3) La palabra griega *(prosdechetai)* está mejor traducida por "agasaja" que por "acoge". Cf. E. LINNEMANN, *Parables of Jesus*, p. 69.
(4) E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967, p 55; J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, p. 115.

Por otra parte, resulta difícil entender cómo podía acusarse a Jesús de agasajar a los pecadores (Lc 15, 2) si en realidad no hubiera tenido una casa donde hacerlo.

El hecho de que hubiera invitados y de que se reclinaran a la mesa demuestra que las comidas de que se habla en los Evangelios eran festines o banquetes. En las comidas familiares ordinarias en las que no hay invitados, la gente se sentaba normalmente a la mesa, prácticamente igual que hacemos hoy (5). Solamente se reclinaba uno con ocasión de un festín o un banquete, que no tenían por qué ser comidas muy caras y sofisticadas (Lc 10, 38-42). La compañía y la conversación importaban más que la comida. Sin embargo, estos banquetes constituían un rasgo tan propio de la vida de Jesús que pudo dar ocasión a que se le acusara de comilón y borracho.

Según Lucas, en una ocasión dijo Jesús a su anfitrión que debería invitar a «pobres, lisiados, cojos y ciegos», en lugar de invitar siempre a sus «amigos, hermanos, parientes y vecinos ricos» (14, 12-13). Podemos suponer que Jesús practicaba lo que predicaba y que, por lo tanto, tenía costumbre de agasajar no sólo a recaudadores de impuestos y pecadores, sino también a mendigos y vagabundos.

Por otra parte, también debió de invitar Jesús a Fariseos y a otras personas «respetables» a comer con él. Si ellos le invitaban a él a sus casas (Lc 7, 36; 11, 37; 14, 1), lo más seguro es que él correspondiera invitándoles también a su propia casa. Pero ¿cómo iban a compartir la misma mesa los Fariseos y los mendigos? ¿No habrían temido los Fariseos perder su «status» si aceptaban semejantes invitaciones?

Es esto lo que le hace a uno preguntarse si la parábola de los invitados al banquete (Lc 14, 15-24) no se basaría tal vez en algún acontecimiento real de la vida de Jesús. ¿Se habrían puesto a excusarse los invitados «respetables» cuando recibieron esa invitación? ¿Enviaría Jesús a sus discípu-

(5) J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, p. 115; *The Eucharistic Words of Jesus*, pp. 20 s.

los «a las plazas y calles de la ciudad» para que trajeran «a los pobres, a los lisiados, a los cojos y a los ciegos», e incluso «a los caminos y senderos» a convencer a la gente de que acudiera?

Indudablemente, los mendigos se resistirían al principio, y los pecadores se lo pensarían dos veces antes de invitar a Jesús a sus casas. Para vencer tan arraigadas costumbres, Jesús se vería precisado en ocasiones a obligar a los mendigos a acudir, y tal vez se invitaría él mismo a la casa de algún pecador. Lucas ilustra esto último con el relato del episodio de Zaqueo (19, 1-10).

Zaqueo no era en absoluto pobre, en el sentido económico de la palabra. Era el principal recaudador de impuestos de Jericó, lo cual le había permitido reunir una considerable fortuna, pero seguía siendo un proscrito por causa de su profesión, y lo más probable es que entrara en la denominación de «pecador». Ninguna persona «respetable» se habría dignado entrar en su casa o comer con él. Sin embargo, Jesús se invita deliberadamente a la casa de este hombre, el más conocido de los pecadores de Jericó.

Pero, una vez que hubieron comenzado a apreciar la dimensión de Jesús, los recaudadores de impuestos y los pecadores, al igual que los enfermos y los lisiados, habrían empezado también, como nos refiere Lucas, a buscar su compañía (15, 1) y a invitarle a comer en sus casas.

El mismo Jesús concedía gran importancia a estas reuniones festivas. En ocasiones alquilaba un comedor en una posada para celebrar algo con sus seguidores. La última cena fue, en realidad, la última de otras muchas cenas parecidas. Después de su muerte, sus seguidores mantenían su recuerdo siguiendo la práctica de partir juntos el pan. Así es como él deseó ser recordado: en el contexto de un banquete: «Haced esto en memoria mía» (1 Cor 11, 24-25).

Por mucho que se intente, sería imposible sobreestimar el impacto que estas comidas habrían producido en los pobres y los pecadores. Al aceptarlos como amigos e iguales,

Jesús les había liberado de su vergüenza, su humillación y su sentido de culpa. Al demostrarles que ellos le importaban como personas, les dio una sensación de dignidad y les liberó de su cautividad. El contacto físico que debió de tener con ellos al reclinarse a la mesa (cf. Jn 13, 25) y que, evidentemente, él nunca desaprobó (Lc 7, 38-39), debió de hacerles sentirse limpios y aceptables.

Además, dado que Jesús era considerado como un hombre de Dios y un profeta, ellos interpretarían su gesto de amistad como si se tratara de una aprobación de Dios con respecto a ellos. Ahora ya eran aceptables a Dios. Su maldad, su ignorancia y su impureza habían sido perdonadas y ya no podían ser esgrimidas contra ellos.

Se ha señalado muchas veces que el hecho de que Jesús compartiera la mesa con los pecadores constituía un perdón implícito de sus pecados (6). Para apreciar esto, habría que entender lo que en aquellos tiempos se pensaba acerca de los pecados y del perdón.

Los pecados eran deudas para con Dios (Mt 6, 12; 18, 23-35). Estas deudas habían sido contraídas, por uno mismo o por un antepasado, como consecuencia de alguna transgresión de la ley. Las transgresiones podían haber sido cometidas deliberadamente o por error, como ya hemos visto. De este modo, un judío que hubiera nacido ilegítimamente o no fuera racialmente «puro» se consideraba que vivía en un estado permanente de pecado o de deuda para con Dios, debido a la transgresión cometida por sus antepasados.

El perdón significaba la cancelación o remisión de las deudas para con Dios. En griego, perdonar *(afiemi)* significaba exonerar, eximir o liberar. Perdonar a alguien es liberarle de la dominación de su historia pasada. Cuando Dios perdona, es que olvida deliberadamente el pasado de la persona perdonada y suprime o deja sin vigencia las consecuencias presentes o futuras de las pasadas transgresiones.

---

(6) Por ej., J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 114-116.

El gesto de amistad de Jesús manifestaba con toda claridad que era esto precisamente lo que pretendía. Olvidaba el pasado de aquellos a quienes perdonaba y rehusaba guardar algo en contra de ellos. Los trataba como a personas que ya no debían nada a Dios (si es que se lo habían debido alguna vez) y, por consiguiente, no eran ya merecedoras de rechazo y de castigo. Habían sido perdonadas.

Jesús no tenía más necesidad de expresar esto con palabras de la que tuvo el padre del hijo pródigo de decir a éste que le había perdonado. La acogida que tuvo el hijo y la gran fiesta que se hizo en su honor eran más expresivas que las palabras.

Y como la enfermedad era una de las consecuencias del pecado, la curación llegó a ser considerada como una de las consecuencias del perdón. La enfermedad se consideraba como un castigo por el pecado, como el precio que había que pagar para satisfacer la deuda contraída con Dios. Si uno se veía liberado de su enfermedad, significaba que su deuda había sido cancelada (7). Así, según un fragmento de los manuscritos del Mar Muerto, Nabunai, rey de Babilonia, habría dicho: «Me había visto afligido (por una úlcera maligna) durante siete años, pero un exorcista judío perdonó mis pecados» (8).

La misma idea se expresa para el lector en el relato evangélico del paralítico (Mc 2, 1-12, par.). Si aquel hombre pudo levantarse y andar, quiere decir que sus pecados le habían sido perdonados. Probablemente sufría de un complejo de culpa que dio origen a una parálisis psicosomática del cuerpo. Una vez que Jesús le aseguró que sus pecados quedaban perdonados, que ya no estaba en deuda con Dios, desapareció su fatalista sentimiento de culpa y pudo volver a caminar.

El diálogo entre Jesús y los Fariseos que aparece en este relato, probablemente fue compuesto por Marcos o por uno de los primeros predicadores cristianos. La finalidad del mismo consistía en señalar que la curación puede ser una señal o una prueba del perdón. De lo cual no se sigue que el *motivo* de Jesús para curar al paralítico fuera el de demostrar su capacidad para perdonar pecados. El motivo, como hemos visto, era la compasión. Como también fue la compasión la que le movió a afirmar al paralítico que le había sido concedido el perdón de Dios. El poder de curar, como hemos visto, era el poder de la fe. Y también lo era el poder de perdonar pecados. Se nos dice que las multitudes se maravillaban no porque se le hubieran dado tales poderes a *Jesús,* sino porque estos poderes se le habían dado al *hombre* (Mt 9, 8). Cualquiera que tuviera suficiente fe podía haber hecho lo mismo.

(7) G. VERMES, *Jesus the Jew*, p. 69.
(8) G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, p. 229.

Este aspecto es evidente en el relato de la pecadora que lava los pies de Jesús: «Tus pecados están perdonados», le dice Jesús; «... *tu fe* te ha salvado, vete en paz» (Lc 7, 48-50).

En este caso, el diálogo ha sido construido para hacer ver que fue la fe de la mujer la que hizo posible que el perdón de Dios se hiciera efectivo en ella. Jesús la había convencido de que todas sus deudas habían sido canceladas, y de que ahora Dios la aceptaba y la aprobaba. En el momento en que ella lo creyó, esto se hizo realidad y su vida se vio transformada. La fe de Jesús en el perdón incondicional de Dios había despertado en ella la misma fe. No sabemos exactamente cómo se las arregló Jesús para conseguirlo. Tal vez se valiera de algún simple gesto de amistad y aceptación; tal vez se debió únicamente al hecho de que él la hubiera permitido lavarle los pies con sus lágrimas. Lo cierto es que él no la había rechazado como se suponía que debía haber hecho un profeta (Lc 7, 39). Tampoco la había castigado, reprendido o tratado de impura. Al igual que el padre del hijo pródigo, Jesús no había impuesto condiciones o restricciones; no había exigido obras o acciones. Con un sencillo gesto, ella se había visto totalmente liberada de su pasado, de un modo gratuito e incondicional.

La consecuencia fue un tipo de curación o salvación que ella experimentó como alivio, gozo, gratitud y amor. «Sus muchos pecados le han debido de ser perdonados; de lo contrario, no habría demostrado tanto amor (agradecimiento)» (9) (Lc 7, 47).

Su amor agradecido y su irrefrenable gozo eran una señal cierta de su liberación del pecado. De hecho, la alegría era la consecuencia más característica de toda la actividad de Jesús entre los pobres y los oprimidos. Las comidas que hacía con ellos eran banquetes, celebraciones festivas. Evidentemente, Jesús tenía una manera propia de conseguir que la gente se alegrara en aquellas reuniones, lo cual escandalizaba a los Fariseos. Incomprensiblemente, el regocijarse y el celebrar con los pecadores era motivo de escándalo (Lc 15, 1). Los Fariseos únicamente eran capaces de suponer que Jesús se había convertido en un hombre ansioso de deleites, en «un comilón y un borracho» (Lc 7, 34).

Para explicarlo, Jesús contó tres parábolas a los Fariseos: las de la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo pródigo (Lc 15-1-32). El sentido de cada una de estas parábolas consiste en que el hallazgo o la recuperación de lo que se ha perdido (perdón) constituye una razón suficientemente lógica como para regocijarse y celebrar.

No puede dudarse que Jesús era una persona notablemente alegre, y que su alegría, como su fe y su esperanza, era contagiosa. De hecho, ésta era la diferencia más característica y perceptible entre Jesús y el Bautista. Como veremos más adelante, Jesús festejaba, mientras que Juan ayunaba (*Jesus feasted while John fasted)* (Lc 7, 31-34, par.).

Como acertadamente ha observado Schillebeeckx, el hecho de que los discípulos de Jesús no ayunaran atestigua la «imposibilidad existencial de estar triste en su compañía» (10). El ayuno era un signo de tristeza y pesar. Sencillamente, uno no ayuna mientras se halla en compañía del novio en una boda (Mc 2, 18-19, par.). Los pobres y oprimidos, y cualquier otro que no estuviera demasiado preocupado por el problema de la «respetabilidad», debían de encontrar el estar en compañía de Jesús como una experiencia liberadora de profunda alegría.

(9) Cf. J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, pp. 126-127, donde afirma que, en este caso, amor significa gratitud.
(10) E. SCHILLEBEECKX, *Jezus*, p. 165.

Jesús les hacía sentirse libres y seguros. No había necesidad de temer a los malos espíritus, a los hombres depravados o a las tormentas del lago. No había que preocuparse por el vestido, por la comida o por la posible enfermedad. Resultaba llamativo con qué frecuencia se afirma que Jesús les alentaba y les daba ánimo con palabras como: «No temáis», «No os preocupéis», o «¡Animo!» (Mc 5, 36; 6, 50; Mt 6, 25, 27, 28, 31, 34; 9, 22; 10, 19, 26, 28, 31; 14, 27; Lc 12, 32; Jn 16, 33, y todos los textos paralelos; véase también Mc 4, 19, 40; 10, 49; Lc 10, 41). Jesús no sólo les curaba y les perdonaba, sino que además disipaba sus temores y les aliviaba de sus ansias. Su misma presencia ya les había liberado.

III

LA BUENA NOTICIA

6

EL REINO DE DIOS

Hay ciertos pasajes de Isaías que probablemente usó Jesús para explicar su obra liberadora de los pobres y oprimidos (Lc 4, 16-21; 7, 22, par.; Mt 10, 7-8). Parece que Lucas encontró en sus fuentes un relato acerca de la lectura que de Isaías hizo Jesús en la sinagoga de Nazaret. Tomó este relato e, insertando en él uno de los pasajes de Isaías que tan acertadamente describen la actividad de Jesús, Lucas lo colocó al comienzo del ministerio de Jesús, como una especie de texto programático (Lc 4, 16-21). Pero, aun cuando Jesús no hubiera leído y comentado dicho texto en la sinagoga, seguramente tiene razón Lucas al conceder tanta importancia a estos pasajes para entender la praxis de Jesús.

Hay tres pasajes de Isaías que habría que resaltar:

> Aquel día oirán los *sordos* las palabras del libro;
> sin tinieblas ni oscuridad verán los ojos de los *ciegos*.
> Los *oprimidos* volverán a alegrarse con el Señor
> y los *pobres* gozarán con el Santo de Israel (29, 18-19).

> Se despegarán los ojos del *ciego*,
> los oídos del *sordo* se abrirán,
> saltará como un ciervo el *cojo*,
> la lengua del *mudo* cantará (35, 5-6).

> El Espíritu del Señor está sobre mí,
> porque el Señor me ha ungido.

Me ha enviado para dar la buena noticia a *los que sufren,*
para vendar los *corazones desgarrados,*
para proclamar la amnistía a los *cautivos*
y a los *prisioneros* la libertad
(o: para anunciar nueva visión a los *ciegos*
y hacer libres a los *pisoteados),*
para proclamar el año de gracia del Señor (61, 1-2).

Los sordos, los mudos, los ciegos, los cojos, los pobres, los de corazón desgarrado, los cautivos y los pisoteados son, sencillamente, diferentes formas de referirse a los pobres y oprimidos. De donde se deduce que los verbos empleados en cada una de estas frases no son sino formas diferentes de describir la acción que Dios promete con relación a los pobres y oprimidos. Así pues, las curaciones, la devolución de la vista o el oído, el ocasionar alegría, el hacer libres, el proclamar la libertad o el perdón y el dar la buena noticia son diferentes formas de describir la *liberación.* Es particularmente significativo que la proclamación o la transmisión de la buena noticia haya sido entendida como una forma de liberación. A esta luz hay que entender la predicación de Jesús, porque forma parte de su actividad o praxis liberadora. El evangelizar o llevar a los pobres la buena noticia significa liberarlos mediante la palabra hablada.

Tanto Isaías como Jesús usaron el mismo verbo «evangelizar» *(euaggelidsontai:* Is 40, 9; 52, 7; 61, 1; Lc 7, 22, par.). Fueron los primeros cristianos quienes usaron por primera vez el sustantivo «evangelio» o «buena noticia» *(euaggelion:* por ej., Mc 1, 1, 14) (1) para referirse al contenido o mensaje que Jesús proclamó a los pobres y oprimidos. Nosotros llamamos «noticia» a algo cuando habla de un nuevo acontecimiento, un suceso que ha tenido lugar recientemente o del que podemos estar seguros que ha de producirse en un futuro próximo. Y decimos «buena noticia» cuando la noticia es esperanzadora y halagüeña, cuando contribuye a hacer feliz a la gente. Una buena noticia para los pobres sería, pues, una noticia esperanzadora y halagüeña para los mismos pobres.

(1) El uso de *euaggelion* en Mc 1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10, par.; 14, 9, par. es secundario. Cf. J. JEREMIAS, *New Testament Theology,* p. 134; E. SCHILLEBEECKX, *Jezus,* pp. 87-88.

El evangelio o buena noticia que Jesús trajo a los pobres y oprimidos era una *profecía.* Jesús profetizaba un acontecimiento futuro que significaría una auténtica bendición para los pobres. Dicho acontecimiento no se reducía únicamente a la venida del Reino de Dios, sino a la venida del Reino de Dios para los pobres y oprimidos: «Vuestro es el Reino de Dios» (Lc 6, 20).

La profecía fundamental de Jesús se contiene en ese pasaje del Evangelio que llamamos «las bienaventuranzas»:

Bienaventurados los que sois pobres,
porque vuestro es el Reino de Dios.
Bienaventurados los que ahora padecéis hambre,
porque seréis saciados.
Bienaventurados los que ahora lloráis,
porque reiréis (Lc 6, 20-21).

Es Lucas quien nos ha preservado la forma más originaria de esta profecía, dirigida aún a los contemporáneos de Jesús: los que *sois* pobres, hambrientos y desdichados. Mateo ha adaptado la profecía a las necesidades de aquellos de sus lectores que, de hecho, no eran pobres, hambrientos y miserables, extendiendo las bendiciones y promesas a todo el que sea pobre de corazón o se sienta identificado en espíritu con los pobres, a quien padece hambre y sed de justicia, a quien imite la mansedumbre y la humildad de los pobres, a cualquiera que se sienta triste y deprimido, a cualquiera que padezca persecución por causa de su fe en Jesús, a cualquiera, en definitiva, que sea verdaderamente virtuoso (5, 1-12). Mateo ha transformado la profecía en exhortación.

Si la actividad de Jesús despertaba en los pobres grandes esperanzas para el futuro, mucho mayores esperanzas debieron

de despertar sus palabras proféticas. Pero esas esperanzas, en principio, no tenían absolutamente nada que ver con el cielo, al menos no como lugar de felicidad y recompensa en la otra vida. En la época de Jesús, el cielo era sinónimo de Dios (2). El Reino de los cielos significa el Reino de Dios. El obtener recompensas o tesoros en los cielos significa estar inscrito en el libro de Dios. Literalmente hablando, el cielo era el firmamento, el lugar en donde moran Dios y todos los demás espíritus. No existía la menor idea relativa a la posibilidad de que los hombres ascendieran al cielo tras la muerte. Todos los muertos iban al *sheol,* es decir, al mundo inferior o *Hades.* Incluso los que creían en recompensas y castigos en la otra vida (antes de la resurrección general) describían ésta como algo que acontecía en dos diferentes compartimentos del *sheol.* Los virtuosos se hallaban en el seno de Abrahán, separados por un gran abismo de los malvados, que habitaban otra parte del *sheol* (cf. Lc 16, 23-26). La creencia cristiana en el cielo se originó tras la muerte de Jesús, con la idea de que éste había sido elevado o exaltado a la derecha de Dios.

Pero la buena noticia del Reino de Dios era una noticia acerca de una futura situación *en la tierra,* cuando los pobres ya no fueran pobres, los hambrientos se vieran saciados y los oprimidos hubieran dejado ya de ser desdichados. Decir «venga tu Reino» es lo mismo que decir «hágase tu voluntad *en la tierra* como en el cielo» (Mt 6, 10, par.).

Durante siglos, muchos cristianos han padecido un equívoco acerca de la naturaleza del Reino de Dios, por causa de la famosa y errónea traducción de Lc 17, 21: «El Reino de Dios está *dentro* de vosotros». Hoy día, todos los exegetas y traductores coinciden en que el texto habría de ser: «El Reino de Dios está *entre* vosotros, o *en medio de* vosotros». La palabra griega *entos* puede significar «dentro de» o «entre»; pero en el contexto que nos ocupa, traducirlo como «dentro

(2) J. JEREMIAS, *New Testament Theology,* p. 9.

de» significaría que, en respuesta a la pregunta de los Fariseos acerca de cuándo iba a llegar el Reino de Dios (Lc 17, 20), Jesús les habría dicho que el Reino de Dios estaba ¡dentro de *ellos*! Esto contradiría todas las demás cosas que Jesús hubiera podido decir acerca del Reino o de los Fariseos. Además, dado que todas las demás referencias al Reino presuponen que éste está aún por llegar (3) y, por otra parte, dado que en todas las demás frases de este pasaje (17, 20-37) el verbo está en futuro, hay que interpretar este versículo en el sentido de que llegará un día en el que descubrirán que el Reino de Dios se encuentra, repentina e inesperadamente, en medio de ellos (4).

El Reino de Dios, como cualquier otro reino, no puede estar dentro de un hombre, sino que es algo en cuyo interior puede vivir un hombre. En el trasfondo del uso que Jesús hace de la expresión «Reino de Dios» hay una imagen gráfica. Jesús habla de entrar o no entrar *en* el Reino (Mc 9, 47; 10, 15, 23, 24, 25, par.; Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3; 21, 31; 23, 13; Jn 3, 5). Habla de sentarse *en* él y comer y beber *en* él (Mc 14, 25; Mt 8, 11-12, par.; Lc 22, 30). Habla también de que el Reino tiene una puerta o entrada (Mt 7, 13, 14; Lc 13, 24) a la que se puede llamar (Mt 7, 7-8, par.; 25, 10-12, par.). La puerta tiene llaves (Mt 16, 19; Lc 11, 52) y puede ser cerrada (Mt 23, 13; Lc 13, 25). La imagen gráfica que subyace a todo esto es, evidentemente, la de una casa o una ciudad amurallada (5).

Esto lo confirma, además, el hecho de que el reino de Satanás, opuesto al Reino de Dios, es explícitamente aludido en referencia a una casa y a una ciudad:

(3) Véase la minuciosa investigación de R. D. HIERS en *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition.*
(4) J. JEREMIAS, *New Testament Theology,* pp. 100-101.
(5) S. AALEN, "'Reign' and 'House' in the Kingdom of God in the Gospels", en *New Testament Studies* 8 (1962), pp. 215-240. L. GASTON, *No Stone on Another,* pp. 231-237. Acerca de la idea de *basileia* como reinado o poder real, véase el capítulo 10 del presente libro.

¿Cómo es posible que Satanás eche a Satanás?
Si un *reino* se divide,
ese *reino* no puede mantenerse en pie;
si una *casa* (familiar) se divide,
esa *casa* no podrá mantenerse en pie (Mc 3, 23-25).

Nadie puede meterse en *casa* de un hombre fuerte
y arramblar con sus pertenencias... (Mc 3, 27).

Todo *reino* dividido queda asolado,
y ninguna *ciudad* o *casa* (familia) dividida podrá
mantenerse en pie (Mt 12, 25).

La figura más frecuente en las parábolas es la del padre de familia o amo de la casa (6). Y al menos en seis parábolas, lo que acontece en la casa es un banquete (7).

Existe también un paralelo entre el Reino y el Templo (8). El templo que Jesús construirá en tres días (es decir, en breve) no es un templo hecho por manos humanas (Mc 14, 58), sino una nueva comunidad. El descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto ha revelado que la comunidad de Qumran se consideraba a sí misma como un templo nuevo, como una nueva casa de Dios (9). Este ha debido de ser también, probablemente, el significado de la promesa profética de Jesús de construir un templo nuevo.

El hecho de que esta forma de hablar del Reino se base en la imagen gráfica de una casa, una ciudad o una comunidad, no deja lugar a dudas acerca de lo que Jesús tenía en mente: una sociedad de personas, aquí en la tiera, políticamente estructurada. La idea de reino es una idea absolutamente política. El reino es una sociedad cuya estructura política es monárquica, es decir, regida y gobernada por un rey. Nada de lo que Jesús dijo permitiría pensar que pudiera haber empleado el término en un sentido no-político.

(6) Lc 11, 5-8; 12, 42-46, par.; 16, 1-8; 17, 7-10; Mt 20, 1-15; 21, 28-31; 25, 14-30.
(7) Lc 15, 11-32; 12, 36-38; 14, 7-10; Mt 22, 1-10, par.; 22, 11-13; 25, 1-12.
(8) E. LOHMEYER, *Kultus und Evangelium*, Göttingen 1942, pp. 72-73.
(9) Q Flor 1, 1-13; 1QS 5, 5-7; 7, 1-10; 9, 3-6.

El texto, tantas veces citado, «Mi reino no es *de* este mundo» (Jn 18, 36) no significa que el Reino no haya de existir *en* este mundo o *sobre* esta tierra. La frase es de Juan y, por consiguiente, hay que entenderla en función del uso que Juan hace de las palabras. En Juan 17, 11, 14-16, cuando se dice que Jesús y sus discípulos están *en* el mundo sin ser *del* mundo, el significado es bastante evidente. Aunque viven en el mundo, no son mundanos, no se aferran a los valores y normas actuales del mundo. Si en el mismo evangelio se dice también que el Reino no es de este mundo, debemos interpretarlo del mismo modo. No hay razón para pensar que signifique que el Reino esté flotando en el aire, en algún lugar por encima de la tierra, o que no pase de ser un ente abstracto sin ningún tipo de estructura social y política tangible.

El que se hable del Reino como Reino *de Dios* no es con el fin de privarle de todo carácter político, sino simplemente para ponerlo en oposición a los reinos humanos o, mejor aún, al reino de Satanás.

En el pensamiento de Jesús, Satanás gobernaba el mundo. Aquélla era una generación perversa y pecadora (Mc 8, 38, par.; 9, 19, par.; Mt 12, 39-45, par.; 23, 33-36; cf. Hech 2, 40), un mundo en el que el mal tenía el dominio supremo. Esto resultaba evidente no sólo en los sufrimientos de los pobres y oprimidos y en el poder que los malos espíritus ejercían sobre ellos; resultaba igualmente evidente en la hipocresía, la impiedad y la ceguera de los dirigentes religiosos (los escribas y Fariseos), así como en la despiadada avaricia y la opresión que ejercían las clases dominantes. Y esto puede afirmarse no sólo de la sociedad en la que vivió Jesús, sino de todos los reinos del mundo, de todos los principados y potestades. Todos ellos estaban en poder de Sata-

nás, el cual permitía a los humanos gobernar dichos reinos, con tal de que le adoraran y le obedecieran (Mt 4, 8-10, par.). Y los hombres le adoraban gobernando de tal manera que pudieran servir a sus malvados propósitos. Satanás es un espíritu que gobierna indirecta e invisiblemente. César, Herodes, Caifás, los sumos sacerdotes, los ancianos, los escribas y los dirigentes Fariseos no eran más que sus marionetas. Jesús condenó todas las estructuras políticas y sociales del mundo tal como se daban en su tiempo. Todas ellas eran malas. Todas ellas pertenecían a Satanás.

Cuando llegue el Reino de Dios, Dios reemplazará a Satanás. Dios gobernará sobre la comunidad toda de la humanidad, confiriendo el Reino o el poder de gobernar (10) a aquellos que vayan a servir a sus propósitos en la sociedad. Todo mal será eliminado y la gente será colmada del Espíritu de Dios.

Es la diferencia entre una comunidad de los hombres en la que el mal posee el dominio supremo y una comunidad de los hombres en la que dicho dominio corresponde al bien. Es una cuestión de poder y de estructuras de poder. Tal vez haya ahora muchas buenas personas en el mundo, pero el mal sigue detentando la superioridad, Satanás sigue conservando el poder.

Jesús vio su actividad liberadora como una especie de lucha por el poder contra Satanás, una guerra contra el poder del mal en todas sus formas y expresiones. Su actividad curativa era una especie de asalto a la casa o al reino de Satanás (Mc 3, 27, par.). Y esto era posible porque algo más fuerte que Satanás estaba actuando. En último término, el bien es más poderoso que el mal. Jesús estaba convencido de que el Reino de Dios acabaría triunfando sobre el reino de Satanás, reemplazándole en la tierra.

¿Qué decir, pues, de la profecía de Juan el Bautista y del mismo Jesús acerca de una catástrofe sin precedentes?

(10) **Véase el capítulo 10.**

¿Esperaba Jesús que el Reino de Dios viniera *después* de la gran catástrofe o *en lugar de ella,* como una esperanzadora alternativa?

Es preciso que sepamos más acerca de lo que supone ese Reino, antes de aventurar una respuesta a esta pregunta. El meollo del asunto radica en captar el concreto significado práctico del bien y del mal. Para captar el modo de percibir de Jesús, es preciso captar su forma de entender las estructuras del mal en la sociedad y su idea de los valores que habrían de estructurar el Reino de Dios. ¿Cuál es la diferencia entre los valores del Reino de Dios y los valores del reino de Satanás?

7

EL REINO Y EL DINERO

La persecución de la riqueza es diametralmente opuesta a la búsqueda de Dios o del Reino de Dios. Dios y *Mamón* (el dinero) son como dos amos. Si se ama y sirve a uno de ellos, hay que rechazar necesariamente al otro (Mt 6, 24, par.; cf. Mc 4, 19, par.). No hay compromiso posible.

Suele considerarse que los dichos de Jesús acerca del dinero y las posesiones se cuentan entre los «más duros» del Evangelio, y la mayoría de los cristianos tienden a suavizarlos, a aminorar su rigor. La más asombrosa afirmación acerca del Reino de Dios no es la de que se halle cerca, sino la de que dicho Reino ha de ser *el reino de los pobres,* y que los ricos, mientras sigan siéndolo, no han de tener parte en él (Lc 6, 20-26). Tan imposible es para un rico entrar en el Reino como lo sería para un camello (¿o para un sedal de pesca?) (1) entrar por el ojo de una aguja (Mc 10, 25, par.). Marcos nos dice que los discípulos no salían de su asombro ante esta afirmación (10, 24, 26). ¿Qué clase de reino iba a ser ése?

> «En ese caso», se decían unos a otros, «¿quién podrá salvarse?». Jesús se les quedó mirando y dijo: «Para los hombres es imposible, pero no para Dios; porque todo es posible para Dios» (Mc 10, 26-27).

(1) Véase, sin embargo, J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, p. 195.

En otras palabras, sería preciso un *milagro* para que un rico pudiera entrar en el Reino de Dios. Y el milagro no consistiría en que lograra entrar *con* toda su riqueza, sino en hacer que renunciara a toda su riqueza para que pudiera entrar en el Reino de los pobres. Esto es lo que se exigía al joven rico del Evangelio (Mc 10, 17-22, par.). Pero, como tenía demasiada poca fe en el Reino de Dios y se fiaba demasiado de la seguridad económica, el milagro no se produjo. El poder de Dios no pudo actuar en él para alcanzar lo imposible.

No habrá lugar en el Reino de Dios para los ricos. No habrá recompensa ni consuelo para ellos (Lc 6, 24-26). En la parábola del hombre rico y de Lázaro, el mendigo, la única razón que se da por la que tan manifiestamente se excluye al rico de toda recompensa es la de haber sido rico y no haber compartido su riqueza con el mendigo (Lc 16, 19-31). Esto es lo único que el rico desea advertir a sus hermanos. Pero ¿quién iba a creerla?

De aquí se deduce que el poner el corazón en el Reino de Dios y aceptar su escala de valores exige desprenderse de todo lo que uno posee (Mt 6, 19-21; Lc 12, 33-34; 14, 33). Jesús esperaba que sus seguidores lo dejaran todo: casa, familia, tierras, barcas y redes (Mc 1, 18, 20, par.; 10, 28-30, par.; Lc 5, 11). Jesús, sin embargo, les advierte de la conveniencia de sentarse primero a calcular los costos (Lc 14, 28-33).

Lo que se exige es algo más que el simple acto de dar limosna. Jesús exige *distribuir* total y absolutamente todas las pertenencias materiales. Trataba de educar a la gente en el desprendimiento y en la despreocupación acerca del dinero y las posesiones. Sus discípulos no debían inquietarse por lo que habrían de comer y cómo habrían de vestirse (Mt 6, 25-33, par.).

> Al que te quita la capa, déjale también la túnica. A todo el que te pide, dale; al que se lleve lo tuyo no se lo reclames... Prestad sin esperar nada. (Lc 6, 29-30, 35).
>
> Cuando des un banquete, invita a pobres, lisiados, cojos y ciegos; y dichoso tú entonces porque no pueden pagarte. (Lc 14, 13-14).

Pero el mejor ejemplo del empeño de Jesús por educar a la gente a repartir lo que posee, es el milagro de los panes y los peces (Mc 6, 35-44, par.). Este episodio fue interpretado por la primitiva Iglesia y por todos los evangelistas como un milagro de multiplicación (aunque ninguno de ellos lo dice expresamente). La forma habitual de llamar la atención sobre un milagro consiste en decir que la gente quedó perpleja, pasmada o enmudecida. En este caso, no se nos dice nada de esto; lo que se nos dice es que los discípulos no habían comprendido (Mc 6, 52; 8, 17-18, 21) (2). El acontecimiento tiene un significado más profundo. Pero, en sí mismo, no fue un milagro de multiplicación, sino extraordinario ejemplo del hecho de compartir.

Jesús se hallaba predicando ante una gran muchedumbre en un lugar solitario. Había llegado el momento de detenerse para comer. Algunos, sin duda, habían llevado comida; otros, por el contrario, no lo habían hecho. Jesús y sus discípulos tenían cinco panes y dos peces; ellos sugirieron al maestro que aconsejara a la gente que se marchara y comprara algo para comer. Jesús dijo: No, «dadles vosotros de comer». Ellos protestaron, pero Jesús hizo que la gente se sentara en grupos de unos cincuenta y, tomando los panes y los peces, se los dio a sus discípulos para que «los distribuyeran».

Entonces, o bien Jesús pidió a quienes habían llevado comida que hicieran lo mismo dentro de su grupo, o, de lo contrario, dichas personas, al ver cómo Jesús y sus discípulos repartían su comida, comenzaron por propia iniciativa a abrir sus cestas y a repartir el contenido de las mismas.

---

(2) C. H. DODD, *The Founder of Christianity*, p. 132.

El «milagro» consistió en que tantas personas dejaran de pronto de sentirse propietarias de su comida y comenzaran a repartirla, descubriendo que había mucho más que suficiente para dar de comer a todos. Se nos dice que recogieron doce cestos de sobras de pan y pescado. Las cosas tienden a «multiplicarse» cuando se comparten.

La primera comunidad cristiana de Jerusalén hizo el mismo descubrimiento cuando se decidió a compartir sus posesiones. Tal vez Lucas nos ha dado una descripción un tanto idealizada de aquella comunidad. Sin embargo, aun esto constituiría un excelente testimonio de cómo los primeros cristianos habían entendido cuáles eran las intenciones de Jesús.

«Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común; vendían posesiones y bienes y los repartían entre todos según la necesidad de cada uno... partían el pan en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón» (Hech 2, 44-46). Esto no significa que vendieran absolutamente todo lo que tenían. Tal vez conservaran al menos sus propios vestidos, la ropa de cama, los utensilios de cocina, sus casas y sus muebles. Pero lo importante es que «lo poseían todo en común y nadie consideraba suyo nada de lo que tenía» (Hech 4, 32).

Entonces, ¿qué es lo que vendían? «Los que poseían *tierras o casas* las vendían, llevaban el dinero y lo ponían a disposición de los apóstoles; luego se distribuía según lo que necesitaba cada uno» (Hech 4, 34-35).

Es evidente que lo que vendían no eran las casas en las que habitaban. Pero no todos ellos vivían bajo techo. Se nos dice que se reunían unos en las casas de otros (Hech 2, 46). Lo que probablemente vendían eran las casas que tenían alquiladas a otros. En otras palabras, vendían sus bienes raíces, su capital o su dinero invertido. Estas eran sus posesiones, lo que les sobraba, lo que no necesitaban realmente.

Tenemos otro ejemplo de esto en el Evangelio de Lucas. Cuando Zaqueo se convierte, se desprende de la mitad de lo

que posee y se pone a restituir, a quienes ha sacado dinero, el cuádruplo de dichas sumas (19, 8).

Esto es, por consiguiente, lo que significa vender todas las posesiones: desprenderse de lo superfluo y no tener nada como propio. El resultado será siempre que «ninguno de los miembros de la comunidad pase necesidad» (Hech 4, 34).

Jesús no idealizó la pobreza. Su preocupación, por el contrario, consistía en asegurarse de que nadie pasara necesidad, a cuyo fin combatió denodadamente el espíritu de posesión y animó a la gente a que se despreocupara de la riqueza y repartiera sus pertenencias materiales. Pero esto sólo es posible en una comunidad. Y Jesús se atrevió a esperar un reino o comunidad universal estructurada de tal forma que no hubiera pobres ni ricos.

Una vez más, lo que le mueve es su ilimitada compasión por los pobres y oprimidos. Cuando pide al joven rico que lo venda todo, no lo hace por un estricto y abstracto principio ético, sino por la compasión que siente por los pobres. Esto destaca con toda claridad en la versión que del mismo relato refiere el Evangelio a los Hebreos. Tras referir la primera parte del relato, tan conocida por todos nosotros, el autor prosigue:

> Pero el rico comenzó a arrascarse la cabeza porque la idea no le seducía. Y el Señor le dijo: «¿Cómo puedes decir que has cumplido la ley y los profetas? Porque está escrito en la ley: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'. Y he aquí que muchos de tus hermanos, hijos de Abrahán, están cubiertos de harapos y mueren de hambre, mientras que tu casa está llena de muchas cosas buenas, de ninguna de las cuales permites que disfruten ellos» (3).

---

(3) ORIGENES, *In Matthaeum* 15, 14: J. JEREMIAS, *Unknown Sayings of Jesus*, p. 34.

Según Joachim Jeremias, estas palabras de Jesús tienen tantos visos de historicidad como la mayoría de las que aparecen en los cuatro Evangelios (4).

De todo lo anterior se sigue que cualquier sociedad estructurada de manera que algunos de sus miembros sufran por causa de la pobreza, mientras otros tienen más de lo que necesitan, forma parte del reino de Satanás. Lo que Jesús pensaba acerca de la pretendida «virtud» de quienes no toman en serie su actitud con respecto al dinero y tratan de hallar un compromiso entre Dios y *Mamón,* podemos leerlo en la conclusión del pasaje de Lucas acerca de Dios y el dinero:

> Oyeron todo esto los Fariseos, que son amigos del dinero, y se burlaban de él. Jesús les dijo:
>
> —Vosotros sois los que os dais de intachables ante la gente, pero Dios os conoce por dentro, y ese encumbrarse entre los hombres le repugna a Dios (16, 14-15).

---

(4) J. JEREMIAS, *Unknown Sayings of Jesus*, p. 33.

8

EL REINO Y EL PRESTIGIO

En la sociedad en la que Jesús vivió, el dinero constituía el segundo valor en importancia, porque el valor predominante era el *prestigio.* «Incluso en nuestros días, el prestigio es, en el mundo oriental, más importante que cualquier otro factor, y las personas preferirían suicidarse antes que perderlo» (1).

La sociedad estaba estructurada de forma que cada cual tenía su lugar en la escala social. No se decía ni hacía absolutamente nada sin tener en cuenta el «status» o rango de las personas interesadas. Un insulto de parte de alguien que fuera superior era algo que había que aceptar... ¡hasta esperar! Pero un insulto proferido por un igual era algo tan humillante que hacía la vida imposible.

Y un insulto de parte de un inferior era algo que sencillamente no se toleraba. Era esencial tener siempre presente el «status» de cada cual. Las personas disfrutaban del honor y el respeto que los demás les profesaban.

El «status» y el prestigio dependían del linaje, la riqueza, la autoridad, la educación y la virtud reconocida. Se manifestaban y se conservaban en virtud de la forma de vestir, del tratamiento que se recibiera, de la gente con la que uno

---

(1) J. D. M. DERRETT, *Jesus's Audience*, p. 40; véase también pp. 42 y 73.

tuviera trato social y a la que se invitara a comer, del lugar que a uno le asignaran en un banquete o del asiento que uno ocupara en la sinagoga.

El «status» era algo que formaba parte tanto de la religión como de la vida social. Aun los más estrictos y fanáticos de entre los más devotos judíos, los hombres de Qumran, eran sumamente celosos de su «status» y su rango dentro de su comunidad religiosa. Los manuscritos del Mar Muerto contienen abundantes referencias a la importancia que tenía el saber qué lugar ocupaba cada uno en la meticulosamente establecida jerarquía de la comunidad (2). Los derechos y privilegios eran proporcionales al rango de cada cual, y las personas que no tenían ningún «status» en la sociedad (lunáticos, neuróticos, ciegos, cojos, sordos, lisiados y menores de edad) estaban totalmente excluidos (3). La vida de aquella comunidad se basaba expresamente en la norma de que «un hombre deberá ser más honrado que otros... según sea mayor o menor su 'status' o su virtud» (4).

Jesús se opuso rotundamente a todo esto, porque para él constituía una de las estructuras fundamentales del mal en el mundo, y tuvo la osadía de esperar un Reino en el que tales diferencias no tuvieran sentido. «Dichosos vosotros cuando os odien los hombres y os expulsen y os insulten y propalen mala fama de vosotros...» (Lc 6, 22). «¡Ay si todo el mundo habla bien de vosotros...!» (Lc 6, 26).

La crítica que hace Jesús de los Escribas y Fariseos no era ante todo una crítica de su doctrina, sino de su forma de actuar (Mt 23, 1-3), porque en la práctica vivían interesados por el prestigio y la admiración que les pudieran tributar los demás hombres: «Todo lo hacen para llamar la atención

(2) 1QS 2, 19-25; 5, 23-24; 6, 8-13; 1QSa 1, 16 y 23; 2, 11-16; 1QM 2, 1-14. Para una adecuada exposición, véase G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, pp. 74, 80, 81, 119, 120, 121, 125; cf. también su comentario de la página 28.

(3) 1QS 15, 15; 1QSa 2, 4-10, o véase la obra citada de Vermes, pp. 109 y 120.

(4) 1QSa 1, 16, ó la página 119 del libro de Vermes.

de la gente: se ponen cintas anchas en la frente y borlas grandes en el manto; les encantan los primeros puestos en los banquetes y los asientos de honor en las sinagogas, que les hagan reverencias por la calle y que la gente los llame 'rabbí'» (Mt 23, 5-7; cf. Mc 12, 38-40, par.; Lc 11, 43; 14, 7-11).

Y lo mismo dice Jesús de sus prácticas religiosas de «caridad», oración y ayuno. Estas cosas las hacen con ostentación, «para llamar la atención de la gente» (Mt 6, 1-6, 16-18). Para Jesús, esto no constituye ninguna virtud en absoluto, sino hipocresía (Mt 6, 2, 5, 16). Los escribas y Fariseos son como sepulcros blanqueados, que limpian sólo por fuera la copa y el plato, para tener buena apariencia, para parecer hombres honrados, pero que por dentro están repletos de hipocresía (Mt 23, 25-28). Observan la ley exteriormente, pero por dentro su único motivo es el prestigio (cf. también Lc 18, 9-14) (5).

Al igual que los ricos, los hipócritas ya han tenido su recompensa: la admiración de los hombres (compárese Mt 6, 1-6. 16-18 con Lc 6, 20-26). No habrá lugar para ellos en el Reino (Mt 5, 20). De hecho, el que se preocupa por su prestigio o su «grandeza» no está en sintonía con los valores del Reino, tal como Jesús los concibe:

> Se acercaron los discípulos a Jesús y le preguntaron:
> —Vamos a ver, ¿quién es más grande en el Reino de Dios?
> El llamó a un chiquillo, lo puso en medio y dijo:
> —Os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como estos chiquillos, no entraréis en el Reino de

(5) Indudablemente, la primitiva Iglesia, debido a su propia pugna con los fariseos, exageró la oposición de Jesús con respecto a ellos. Esto es observable en los evangelios, especialmente en Mateo. Sin embargo, la indignación que a Jesús le ocasionaba la hipocresía, difícilmente puede haber sido 'inventada' por la Iglesia primitiva.

Dios; o sea, que cualquiera que se haga tan poca cosa como el chiquillo este, ése es el más grande en el Reino de Dios (Mt 18- 1-4).

El chiquillo es una parábola viva de la «pequeñez», lo contrario a la grandeza, el «status» y el prestigio. En aquella sociedad, los niños no tenían ninguna clase de «status», no contaban para nada en absoluto. Por eso se indigna Jesús cuando sus discípulos los espantan. El, por el contrario, los llama, los rodea con sus brazos y les bendice imponiéndoles las manos. «Porque», dice Jesús, «de los que son como ellos es el Reino de Dios» (Mc 10, 14). El Reino será un *reino de los «niños»* o, más bien, un reino de los que sean como los niños porque son insignificantes en la sociedad, porque carecen de «status» y de prestigio.

Según la opinión popular, no hay ninguna prueba en absoluto de que la imagen del niño sea una imagen de inocencia, especialmente cuando, en la práctica, significa inmadurez o irresponsabilidad. Jesús era perfectamente consciente de la inmadura y irresponsable perversidad que manifiestan en ocasiones los niños, y hace precisamente uso de este rasgo en una parábola en la que es a los Fariseos a quienes compara con los niños: la parábola de los niños sentados en la plaza que se niegan a bailar al alegre son de la flauta y a entonar los tristes cantos de lamentación (Mt 11, 16-17, par.).

Pero el niño que constituye la imagen del Reino es un símbolo de quienes ocupan los más ínfimos lugares en la sociedad, los pobres y oprimidos, los mendigos, las prostitutas y los recaudadores de impuestos: las personas a quienes Jesús solía llamar los «pequeños» o los «últimos» (6).

La preocupación de Jesús consistía en que no se despreciara ni se tratara a esos «pequeños» como inferiores: «Cuidado con mostrar desprecio a un pequeño de ésos» (Mt 18, 10). Jesús era perfectamente consciente de los sentimientos de vergüenza e inferioridad que experimentaban y, debido a la compasión que por ellos sentía, tenían a sus ojos un extraordinario valor (7). Y en la medida en que eran objeto de su preocupación, no tenían nada que temer, porque de ellos era el Reino: «Tranquilizaos, pequeño rebaño, que es decisión de vuestro Padre reinar de hecho sobre vosotros» (Lc 12, 32 (8). Los menores en el Reino, es decir, los «pequeños» (9), son mayores que el más grande de los nacidos de mujer, Juan el Bautista (Mt 11, 11, par.); lo cual es una paradójica forma de decir que incluso el prestigio de Juan el Bautista no posee en sí ningún valor.

(6) El documentado y objetivo estudio monográfico de S. LEGASSE, *Jésus et l'Enfant*, ha probado esto fuera de toda duda.

Pero lo que es aún más extraordinario es el contraste que Jesús establece entre esas criaturas y los sabios e inteligentes (Mt 11, 25, par.). Los escribas gozaban de un tremendo honor y prestigio en aquella sociedad, debido a su educación y su saber. Todo el mundo les admiraba por su sabiduría e inteligencia. Las «criaturas» o los «niños» eran la imagen que Jesús empleaba para referirse a los seres ignorantes y carentes de formación (10). Y lo que con ello quiere decir es que la verdad acerca del Reino les ha sido revelada y ha sido comprendida por dichos seres, y no por los sabios y prudentes. Y por ello da gracias a Dios.

Esto no significa, sin embargo, que sólo los que pertenecen a una determinada clase de la sociedad sean los que

(7) S. LEGASSE, *op. cit.*, p. 106.

(8) S. LEGASSE, *op. cit.*, p. 118, ha mostrado que el 'pequeño rebaño' significaba, originariamente, las clases inferiores o pobres. El hecho de que los primeros cristianos se consideraran a sí mismos los 'pequeños' (p. ej. Mt 10, 42), del mismo modo que se consideraban los 'pobres de espíritu' (Mt 5, 3), confirma también el hecho de que Jesús debió de decir que el reino pertenece únicamente a los pobres y oprimidos y a quienes se identifican con éstos, es decir, a 'los pequeños'.

(9) S. LEGASSE, *op. cit.*, p. 118.

(10) Si el término arameo empleado en este caso es *sabra*, entonces es posible que signifique 'los tontos o retrasados'. Cf. S. LEGASSE, *op. cit.*, p. 185.

vayan a alcanzar el Reino. Todo el mundo puede alcanzarlo si está dispuesto a *cambiar* y hacerse como esos «pequeños» (Mt 18, 3), a hacerse tan pequeño como un niño (Mt 18, 4). O, como dice Marcos en el mismo contexto, «ha de hacerse el último de todos y el servidor de todos» (9, 35). Esto significa, efectivamente, que hay que abandonar toda preocupación por cualesquiera tipo de «status» o de prestigio, así como por el dinero y las posesiones. Y, del mismo modo que hay que estar dispuesto a vender cuanto se posee, hay que estarlo también a tomar el último lugar en la sociedad; más aún, hay que estar dispuesto a ser servidor de todos.

El amor de Jesús a los pobres y oprimidos no era un amor excluyente; pero sí era un indicio de que lo que Jesús valoraba era la humanidad, no el «status» y el prestigio. Los pobres y oprimidos no tenían otra cosa digna de elogio sino su humanidad y sus sufrimientos. Jesús también se interesaba por las clases medias y altas, no porque fueran personas especialmente importantes, sino porque también eran personas. El deseaba que se despojaran de sus falsos valores, de su riqueza y su prestigio, para hacerse verdaderas personas. Jesús pretendía sustituir el valor «mundano» del prestigio por el valor «divino» de la persona como persona.

Un ulterior indicio del modo en que Jesús estimaba a las personas por su condición de tales, lo constituye su actitud para con las mujeres. En la sociedad de aquel tiempo, «el hecho de nacer mujer era una desventaja; era, tal vez, el signo de que no habían sido escuchadas las plegarias del padre o de la madre» (11). Las mujeres, al igual que los niños, no contaban para nada. No podían ser discípulas de un escriba, ni pertenecer a los «partidos» de los Saduceos, los Fariseos, los Esenios o los Zelotes. El papel de la mujer se reducía al sexo y a la maternidad.

Jesús se alzó en medio de sus contemporáneos (y de la mayoría de cuantos habían de seguirle) como alguien que

(11) J. D. M. DERRETT, *Jesus's Audience*, p. 31.

concedía a la mujer exactamente el mismo valor y dignidad que al hombre. Manifestó por la viuda de Naín, por la suegra de Simón, por la mujer que padecía flujo de sangre y por la mujer cananea el mismo interés que por cualquiera otra persona que se hallara en necesidad. Y hubo mujeres que se contaban entre sus amigos y seguidores (Mc 15, 40-41, par.; Lc 7, 36-50; 8, 2-3; Jn 11, 5; 20, 11-18). Ellas eran «su hermana y su madre» (Mc 3, 34-35, par.). Por lo que a él se refería, María de Betania había escogido la mejor parte al sentarse a sus pies como un discípulo, en lugar de dejar eso para los hombres y ayudar a Marta en la cocina (Lc 10, 38-42). Jesús no tuvo escrúpulos en mezclarse con las prostitutas (Lc 7, 36-50; compárese Mt 11, 19 con 21, 31-32) o con mujeres «poco recomendables» (Jn 4, 7-27; 8, 10-11). Las personas eran personas, y esto era lo importante.

«Los que se humillan serán exaltados» no es ninguna promesa de un futuro prestigioso para aquellos que no lo tienen actualmente o han abandonado toda confianza en el mismo. Es, más bien, la promesa de que ya no serán tratados como inferiores, sino que serán plenamente reconocidos como seres humanos. Así como no se promete a los pobres la riqueza, sino la plena satisfacción de sus necesidades (nadie padecerá necesidad), del mismo modo no se promete a los pequeños «status» y prestigio, sino el pleno reconocimiento de su dignidad de seres humanos. El conseguir esto exigiría una reestructuración absoluta y radical de la sociedad.

El Reino de Dios, por consiguiente, será una sociedad en la que no haya ni prestigio, ni «status», ni división de las personas en inferiores y superiores. Todo el mundo será amado y respetado no por su educación, su riqueza, su linaje, su autoridad, su rango, su virtud u otras cualidades parecidas, sino porque, al igual que cualquier otro, es una persona. Para algunos resultará muy difícil imaginar cómo podrá ser esa vida; pero las «criaturas» que nunca han gozado de ningún privilegio de «status», y aquellos para quienes esto carece de valor, entenderán con suma facilidad la realización

plena que supondrá la vida en dicha sociedad. Aquellos que no pueden soportar el que se trate como a iguales a los mendigos, a las prostitutas, a los criados, a las mujeres y a los niños, que no son capaces de vivir sin sentirse superiores a una serie de personas, sencillamente no se sentirán a gusto en el Reino de Dios tal como Jesús lo concibe. Ellos mismos desearían excluirse de él.

9

EL REINO Y LA SOLIDARIDAD

Solidaridad no es una palabra bíblica, pero expresa mejor que cualquier otra uno de los conceptos fundamentales de la Biblia: el concepto al que suelen referirse los estudiosos cuando hablan de la noción hebrea de colectividad. La familia, la tribu o la nación son consideradas como una especie de personas corporativas, a veces identificadas con el rey, el cual habla y actúa en nombre del grupo, y otras veces identificadas con el antepasado común de quien desciende el grupo en cuestión.

La diferencia entre el reino de Satanás y el Reino de Dios (entre el bien y el mal, tal como Jesús lo entiende) no puede entenderse si no se tiene en cuenta esta noción de solidaridad, no sólo porque ambos reinos pueden ser vistos como dos personas corporativas, sino porque uno y otro representan dos actitudes fundamentalmente diferentes con respecto a la solidaridad de grupo.

Derrett ha demostrado que, después del prestigio y el dinero, la fundamental preocupación de la sociedad en la que Jesús vivió era la solidaridad de grupo (1). A lo largo de los siglos y hasta nuestros días, los judíos han manifestado un extraordinario sentido de solidaridad. Sabemos perfectamente cómo se unen y se ayudan mutuamente, sobre todo

(1) J. D. M. DERRETT, *Jesus's Audience*, pp. 39-52.

en momentos de crisis. Pero, al menos en tiempo de Jesús, lo importante no era únicamente la solidaridad nacional, o la solidaridad del judaísmo contra el mundo «gentil». En la práctica, estaban aún más interesados por las solidaridades de grupo dentro de la misma nación.

La unidad básica que vivía unida como ente corporativo era la familia (la familia en sentido amplio, que incluía a todos los parientes). Los lazos de sangre (la propia carne y sangre de uno) y de matrimonio (una sola carne) eran tomados realmente en serio. No sólo se consideraba a todos los miembros de la familia como hermanos, hermanas, madres y padres unos de otros, sino que se identificaban de veras mutuamente. El daño que se causaba a un miembro de la familia lo sentían todos los demás. La vergüenza de uno afectaba a todos. Cualquier persona podía decir a un extraño: «Lo que hagas al menor de mis hermanos me lo haces a mí», o «cuando acoges a uno de mis parientes me acoges a mí». Y a sus propios parientes podía decirles: «Quien os acoge a vosotros me acoge a mí; quien se avergüence de vosotros se avergüenza de mí». Pero no había necesidad de decirlo, porque era algo que se daba por supuesto.

En virtud del mismo principio, si un pariente había sido injuriado o asesinado, uno se sentía obligado a vengar la afrenta. La venganza personal o feudo de sangre aún existía en tiempos de Jesús, si bien de una forma un tanto mitigada (2). El principio de «ojo por ojo y diente por diente» (Mt 5, 38) seguía teniendo vigencia en aquellos días. Nosotros asociamos todo esto a la Mafia y nos resulta muy difícil de entender. Pero muchas veces lo único que nos impide experimentar de este modo concreto la solidaridad es nuestro individualismo occidental.

En la época de Jesús, la vida en común como entidad corporativa no se extendía únicamente a la familia en ese sentido amplio del que hemos hablado. También se experimentaba la solidaridad con relación a los amigos, los colegas, los miembros del grupo social y los correligionarios de una «secta» elitista como podían ser los Fariseos o los Esenios. «El individualismo», como señala Derrett, «era algo desconocido, a no ser en el terreno de la oración» (3).

(2) *Id.*, p. 39.

Sin embargo, a pesar de nuestro individualismo occidental y del asombro que pueda producirnos el alcance que para otros tiene esa solidaridad de grupo, nosotros seguimos conservando, consciente o inconscientemente, una enorme dosis de lealtad al grupo y de prejuicios de grupo. Esto es algo que varía de una persona a otra, pero lo cierto es que sigue habiendo en el mundo occidental muchísima gente que fundamenta su identidad en las fidelidades y prejuicios de raza, nacionalidad, lengua, cultura, clase, linaje, familia, generación, partido político o denominación religiosa. El amor y la lealtad siguen siendo tan exclusivos como lo han sido siempre.

El asunto es que el reino de Satanás se diferencia del Reino de Dios no porque ambos constituyan dos diferentes formas de solidaridad de grupo, sino porque el reino de Satanás se basa en una solidaridad de grupo exclusivista y egoísta, mientras que el Reino de Dios se basa en la solidaridad universal de la raza humana: «Os han enseñado que se mandó: 'Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo'. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos» (Mt 5, 43-44).

No podía haber nada más revolucionario y radical. El odio al enemigo está expresamente mandado en los manuscritos del Mar Muerto (4) y en el extra-bíblico Libro de los Jubileos (5). En el Antiguo Testamento, aunque no haya ningún texto en el que se ordene expresamente el odio a los enemigos, el mandamiento del amor al prójimo se supone siempre que excluye a los enemigos. El prójimo no es enten-

(3) *Ibid.*
(4) 1QS 1, 9-10; 2, 1-9; 9, 16 y 22; cf. también 4, 5; 7, 1. Para una detallada referencia, véase G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, pp. 72, 73 y 88; cf. también pp. 76 y 103.
(5) 31, 29.

dido nunca en el sentido de congénere, sino de pariente, de hombre cercano, de miembro del grupo:

> No andarás difamando a *tus conciudadanos*...
> No odiarás a *tu hermano*...
> No te vengues ni guardes rencor
> a los hijos de *tu pueblo*;
> mas amarás a tu prójimo como a ti mismo.
> (Lev 19, 16-18)

En el Antiguo Testamento, el amar al prójimo como a sí mismo constituye la experiencia de la solidaridad de grupo. Pero sólo el pariente o el ser cercano ha de ser tratado como otro «yo». La fraternidad para con unos implica siempre la enemistad para con otros.

Jesús amplía el concepto de prójimo hasta el punto de abarcar a los enemigos. No podía haber encontrado un medio más efectivo para hacer ver a sus oyentes que lo que él deseaba era que esta solidaridad de amor incluyera a todos los hombres. Sus palabras son casi intolerablemente paradójicas: la contradicción natural existente entre «prójimo» y «enemigo», entre «íntimos» y «extraños», ha de ser olvidada y superada de tal forma que los enemigos se conviertan en parientes, y los extraños en íntimos.

Jesús no duda en declarar abiertamente las consecuencias casi inconcebibles de semejante actitud:

> Haced el bien a los que os odian,
> bendecid a los que os maldicen,
> rezad por los que os injurian. (Lc 6, 27-28)

> Si queréis a los que os quieren,
> ¡vaya generosidad!
> También los descreídos quieren
> a quien los quiere. (Lc 6, 32)

La solidaridad de grupo (querer a quienes le quieren a uno) no es ninguna virtud. Es lo que suele ocurrir incluso

entre los ladrones. A lo que Jesús apela es a *una experiencia de solidaridad con la humanidad,* una experiencia no excluyente, una experiencia que no depende de la reciprocidad porque incluye aun a quienes te odian, te persiguen o te tratan mal.

Lo cual no se identifica con la fraternidad cristiana: el ideal de amarse los unos a los otros, que tanta importancia tiene en el Evangelio y las epístolas de Juan, o el concepto paulino de la Iglesia como cuerpo de Cristo. La fraternidad cristiana es el amor recíproco o mutuo de quienes comparten la experiencia de vivir en solidaridad con toda la humanidad y, por consiguiente, en solidaridad de unos con otros (1 Tes 3, 12). Jesús apelaba, ante todo, a una solidaridad amorosa que no excluya a nadie en absoluto.

La solidaridad con la humanidad es la actitud fundamental que debe anteceder a cualquier otro tipo de amor o de solidaridad. «Si alguno viene a mí y no *aborrece* a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y más aún, incluso a su vida, no puede ser discípulo mío» (6) (Lc 14, 26).

Los comentaristas suelen señalar que, debido al carácter limitado de las lenguas hebrea y aramea, la palabra «aborrecer» se emplea para designar todas las actitudes contrarias al amor. De este modo, su significado podría ser el de odiar, ser indiferente con respecto a una persona, manifestarse distante de ella, o, sencillamente, no mostrarle preferencia. Y en este contexto se nos dice que Jesús exige la separación, es decir, no conceder preferencia a la familia o a los parientes (7). Esto es cierto y, sin embargo, no corresponde al modo de pensar de Jesús y de sus contemporáneos.

Si el amor significa solidaridad, el odio ha de significar insolidaridad. Lo que Jesús exige es que la solidaridad de grupo

---

(6) Ir a Jesús o seguirle significa acompañarle al reino. Hacerse discípulo es una forma alternativa de expresar la idea de entrar en el reino.

(7) Cf. Mt 10, 37.

de la familia sea reemplazada por una más fundamental solidaridad con toda la humanidad. Esto, evidentemente, no significa que haya que excluir a los parientes y amigos como si se tratare de enemigos, sino que ellos se ven incluidos en la nueva solidaridad por su condición de seres humanos. Tampoco significa que haya que amarles menos. Lo que Jesús pretende que se altere es el *fundamento* del amor. No hay que amarles simplemente porque resulta que pertenecen a la propia familia, al grupo de parientes, sino porque también ellos son personas. Hay que amarles con un amor incluyente, lo cual, en definitiva, significará que se les ama más. En adelante, serán *amados,* no simplemente preferidos.

Todas las demás referencias a la familia que aparecen en los Evangelios confirman esta interpretación.

Los discípulos han «dejado casa, o mujer, o hermanos, o padres, o hijos por el Reino de Dios» (Lc 18, 29). No se permitía que la solidaridad familiar obstaculizara a esta nueva solidaridad que caracterizaba al Reino (cf. también Lc 9, 59-62).

En el proceso de reemplazar la solidaridad artificial de la familia por la solidaridad interpersonal, habría de verse desgraciadamente rota la unidad de no pocas familias:

> ¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra?
> Os digo que no: división y nada más; porque,
> de ahora en adelante, una familia de cinco estará dividida;
> se dividirán tres contra dos y dos contra tres;
> padre contra hijo e hijo contra padre,
> madre contra hija e hija contra madre,
> la suegra contra su nuera
> y la nuera contra la suegra.
> (Lc 12, 51-53; cf. Mt 10, 34-36)

La segunda parte de este pasaje es una cita del profeta Miqueas, el cual deplora este derrumbamiento de la solidaridad familiar como uno de los pecados del Israel de su tiempo (Miq 6, 7). El que Jesús lo cite como una consecuencia inevitable de su misión constituye uno de los indicios más evidentes de la presencia de un cambio radical de valores. La nueva solidaridad universal debe invalidar todas las antiguas solidaridades de grupo.

Tal vez merezca la pena observar también que la división o disensión dentro de la familia se describe como una ruptura generacional. El mensaje de Jesús no divide al padre y a la madre, al hermano y a la hermana, sino a padres e hijos. Parece como si Jesús hubiera esperado que la generación más joven aceptara la solidaridad universal, al tiempo que la rechazaba la generación más antigua.

Pero, ¿qué decir del mismo Jesús? ¿Qué decir de su relación con su propia familia, especialmente con su madre? Los Evangelios no dejan lugar a dudas de que la relación de Jesús con la mayor parte de sus parientes era una relación de tensión y de tirantez (8). Marcos nos refiere cómo sus parientes pensaban que Jesús no estaba en sus cabales y, porque así lo exigía la solidaridad familiar, se sintieron obligados a tratar de atarle corto (3, 21; cf. Jn 7, 5). Tal vez entre estos parientes se encontrara su madre. El Evangelio no lo dice. Pero lo que sí dice es que ella se encontraba entre los que fueron a buscarle a la casa en la que él se hallaba «con la muchedumbre sentada a su alrededor» (Mc 3, 31-32, par.). Quizá por entonces su madre no entendía exactamente lo que pasaba por la mente de su hijo, del mismo modo que no lo había entendido, como refiere Lucas, cuando, a la edad de doce años, Jesús dijo a sus padres que se había quedado en el Templo porque tenía que ocuparse de las cosas de su Padre (2, 41-50). Más tarde, María llegaría a comprender (Jn 19, 25-27). Y algunos de los otros miembros de la fa-

---

(8) G. VERMES, *Jesus the Jew*, pp. 33-34; D. FLUSSER, *Jesus*, pp. 20-24; A. HOLL, *Jesus in Bad Company*, pp. 68-70.

milia, como Santiago y Judas, sólo creyeron en él después de su resurrección (9).

Jesús tenía verdadero interés en que no se interpretara el amor que él sentía por su madre (o por cualquier otro pariente) como un amor meramente biológico o simple solidaridad familiar: «Una mujer de entre la gente le dijo gritando: '¡Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron!' Pero él repuso: '¡Dichosos más bien los que escuchan el mensaje de Dios y lo cumplen!'» (Lc 11, 27-28). Cualquier tipo de solidaridad especialmente íntima y mutua que pudiera haber existido entre Jesús y su madre tuvo que haberse basado en el cumplimiento vivo de la voluntad de Dios (10).

Jesús había dejado de lado la habitual solidaridad familiar al objeto de que «los que le rodeaban» se convirtieran en sus «hermanos, hermanas y madres» (Mc 3, 31-35, par.), de tal forma que quien acogiera a uno de ellos, le acogiera a él (Mt 10, 40; cf. Mc 9, 37, par.), y lo que se hiciera al más pequeño de ellos se le hiciera a él (Mt 25, 40-45) (11). Y, sin embargo, nos vemos forzados a preguntar si esa solidaridad que Jesús parecía sentir tan fuertemente era auténticamente universal. Jesús predicaba la solidaridad universal (amad a vuestros enemigos), pero ¿la practicaba él? El moderno autor judío C. G. Montefiore ha acusado a Jesús de no practicar lo que predicaba, porque él no amaba a sus enemigos: los escribas y Fariseos (12). Ciertamente, Jesús parece haberse puesto de parte de los pobres y oprimidos y

---

(9) Cf Mc 3, 12; Jn 7, 5 y 1Cor 9, 5; 15, 7; Gal 1, 19; 2, 9; Judas 1.

(10) Compárese con Mc 3, 35, par. La misma idea se refleja en Jn 2, 1-10 (bodas de Caná). Tal como lo ve Juan, el favor que Jesús hace a requerimiento de su madre no obedece al hecho de su filiación biológica, a lo que él "tenga que ver" con ella.

(11) Acerca de la autenticidad y el sentido original de Mt 25, 40-45, a pesar del carácter secundario de la parábola, véase S. LEGASSE, *Jésus et l'Enfant*, pp. 88-93; J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, pp. 208-209.

(12) *Rabbinic Literature and Gospel Teaching*, pp. 103 s.

en contra de los escribas y Fariseos, pertenecientes a la clase media. ¿Es esto amar a los enemigos y vivir en solidaridad con toda la humanidad?

Probablemente podría afirmarse que la vehemencia que puso Jesús en sus ataques a los Fariseos fue exagerada por los evangelistas, debido a la hostilidad existente entre la primitiva Iglesia y el partido fariseo; pero esto no respondería a la pregunta: ¿amó Jesús realmente a los Fariseos, o no?

Si el amor se entiende como solidaridad, entonces el amor no es incompatible con la indignación y la ira. Todo lo contrario: *si uno está auténticamente interesado* por las personas como personas y es dolorosamente consciente de sus sufrimientos, habrá de sentirse necesariamente indignado y airado contra cualquier hombre que cause sufrimiento a sí mismo y a los demás. Jesús se sentía enojado, muy enojado en ocasiones, contra quienes se arruinaban a sí mismos y a los demás, contra aquellos cuyo orgullo e hipocresía no les permitía prestar oídos a las advertencias del mismo Jesús en el sentido de que estaban encaminándose a su propia destrucción y arrastrando a todos consigo. Su enojo contra ellos era por causa de todo el pueblo, incluidos ellos mismos. De hecho, la prueba más evidente de que Jesús amaba a todos los hombres la constituye esta misma y explícita indignación contra los enemigos de la condición humana de todo el mundo, incluida la suya propia.

Si Jesús se hubiera negado a razonar, discutir y mezclarse socialmente con los Fariseos, entonces, y sólo entonces, podría acusársele de haberlos excluido de su trato como si fueran extraños. Pero los Evangelios nos dan abundantes muestras de sus conversaciones y comidas con ellos, así como de sus continuos esfuerzos por convencerles. Al final, fueron ellos quienes le excluyeron a él, pero en ningún momento sucedió lo contrario.

Esto no significa que se niegue el hecho, evidentísimo, de que Jesús tomara partido por los pobres y oprimidos. La solidaridad de Jesús con todos los hombres no era una actitud

vaga y abstracta con respecto a la humanidad en general. Amar a todos los hombres en general podría significar tanto como no amar a ninguno en particular. En este libro nos ha parecido necesario recurrir a conceptos generales tales como «género humano», «humanidad», «todos los hombres», «todo el mundo», con el fin de asegurarnos de que esa nueva solidaridad no se interpreta como otro tipo de solidaridad de grupo. Pero Jesús no empleó tan vagos e indefinidos conceptos (13). Jesús trataba a cada persona individual que se cruzaba en su vida o en sus pensamientos, de tal manera que nadie se viera nunca excluido, sino que todo el mundo se viera amado por sí mismo, no por causa de su linaje, raza, nacionalidad, clase, familia, relaciones, logros o cualesquiera otras circunstancias. En este sentido concreto y personal, Jesús amó a todos los hombres y vivió en solidaridad con toda la humanidad. Y precisamente por esto, Jesús tomó partido por los pobres y oprimidos, por los que no poseían nada digno de elogio a excepción de su condición humana, por quienes eran excluidos por los demás. La solidaridad con los «don nadie» de este mundo, con los considerados como «ceros a la izquierda», es la única forma concreta de vivir plenamente una solidaridad con la humanidad.

El verdadero problema, sin embargo, radica en si esta solidaridad con los pobres y oprimidos es exclusiva o no lo es. Amarlos excluyendo a otros no es sino caer en otro tipo de solidaridad de grupo. Pero Jesús no hizo esto. Su especial, pero no excluyente, solidaridad con tales personas se convierte, pues, en otro signo de su solidaridad con el hombre en cuanto hombre.

Pero aún queda otra dificultad. Jesús limitó su campo de actividad a Israel e instruyó a sus discípulos en el mismo sentido: «No vayáis a tierra de paganos ni entréis en la provincia de Samaría; mejor es que vayáis a las ovejas descarriadas de Israel» (Mt 10, 5-6).

(13) G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, p. 115.

El mismo Mateo nos refiere cómo Jesús dudó en ayudar a una mujer cananea, es decir, dudó en trabajar entre los «gentiles»: «Me han enviado sólo para las ovejas descarriadas de Israel» (Mt 15, 24). Pero aún más sorprendente a primera vista es lo que casi inmediatamente después dijo Jesús a la misma mujer: «No está bien quitarle el pan a los hijos para echárselo a los perros», lo cual significa dar a los «gentiles» el alimento de Israel (Mt 15, 26; Mc 7, 27).

Por supuesto que lo importante del relato es que Jesús, al final, ayudó realmente a aquella mujer «gentil», del mismo modo que acabó socorriendo al centurión romano. Pero ¿por qué tuvo aquella mujer que insistir tanto para convencerle? ¿Y por qué tuvieron que ir los ancianos de los judíos a abogar ante él en favor de un centurión *romano*? (Lc 7, 3-5).

Es igualmente cierto, por otra parte, que Jesús pensaba en un reino en el que tendrían cabida «muchos» gentiles del norte, del sur, del este y del oeste, los cuales se sentarían a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob para celebrar un banquete del que quedarían excluidos muchos judíos (Mt 8, 11-12; Lc 13, 28-29; 14, 15-24), y en el que tomarían parte los ninivitas y la reina del Sur, para humillación de los judíos (Mt 12, 41-42, par.).

La ambivalencia de la actitud de Jesús para con los «gentiles» fue uno de esos problemas insolubles para los biblistas, hasta que Joachim Jeremias publicó su brillante obra *La promesa de Jesús para los paganos*, donde establecía el hecho de que la esperanza judía del futuro no excluía a los «gentiles». Al final, después de que se hubieran impuesto los oportunos castigos, el mundo entero, incluidos los «gentiles», quedaría sometido al poderoso señorío del Dios verdadero. Esto fue descrito, especialmente por los profetas, como una gran peregrinación de los reyes «gentiles» a Jerusalén para rendir homenaje al señor definitivo del mundo, al mismo Dios. El mundo había sido dominado por una serie sucesiva de imperios. El entonces vigente imperio romano habría de ser reemplazado por el imperio de Israel, que sería el Im-

perio del Dios verdadero. Con esta idea, los judíos, especialmente los escribas y Fariseos, se hallaban ya embarcados en una masiva empresa misionera. Jeremias ha demostrado que «Jesús entró en escena en plena efervescencia de lo que constituía por excelencia la era misionera de la historia judía» (14).

Pero, por sorprendente que pueda parecer, Jesús no aprobaba este esfuerzo misionero: «¡Ay de vosotros, escribas y Fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para ganar un prosélito y, cuando lo conseguís, lo hacéis digno del fuego el doble que vosotros!» (Mt 23, 15).

Es aquello de «ciegos y guías de ciegos; y si un ciego guía a otro ciego, los dos caerán en el hoyo» (Mt 15, 14). Tal como Jesús lo veía, los judíos mismos tenían que cambiar antes de poder pensar en hacer prosélitos. Esto es lo que Jesús se puso a hacer, y por ello ordenó a sus discípulos que se concentraran únicamente en Israel. Como quedaba muy poco tiempo (el gran desastre era inminente) y como Israel había dispuesto ya de siglos de preparación para realizar este cambio, Jesús estaba convencido de que Dios deseaba que los judíos llevaran a cabo la gran transformación que había de traer la salvación y la solidaridad a todos los hombres. Del mismo modo que él se dedicaba exclusivamente a las ovejas descarriadas de Israel, por el bien de Israel, así también concentraba su atención en Israel por el bien de todos los hombres. No se trataba de solidaridad de grupo, sino de lo que podríamos llamar una cuestión de estrategia.

Al principio, Jesús había pensado que el explicar a los «gentiles» lo que era el Reino de Dios habría exigido un largo e interminable proceso, y que el despertar en ellos la suficiente fe como para realizar una curación requeriría muchísimo tiempo. Probablemente esto era cierto, en términos generales. En cualquier caso, Jesús creyó que su vocación particular consistía en alimentar primero a Israel y no privar

(14) J. JEREMIAS, *Jesus' Promise to the Nations*, p. 12.

a los israelitas de la posibilidad de realizar el gran cambio a que Dios les había destinado, gastando el poco tiempo que quedaba en tratar de convertir a los «gentiles» (alimentando a aquellos para quienes, en aquel crítico momento, no estaba destinado el alimento). De ahí la enorme sorpresa de Jesús cuando descubre a una mujer cananea con tan inmensa fe (Mt 15, 28, par.) y a un centurión romano con una fe tan grande como no había visto en Israel (Mt 8, 10, par.). *Jesús nunca había esperado esto.* De lo contrario, no habría dudado en ayudarles. Sin embargo, no podía fiarse de una respuesta tan inmediata de parte de un «gentil». Desde el punto de vista estratégico, en aquel momento era más importante, por bien de todos, concentrarse en la casa de Israel. En lo cual seguramente tenía razón Jesús, aun cuando, en definitiva, el pueblo de Israel no acabó respondiendo del modo que él había esperado que lo hiciera. El objetivo, entonces como ahora, era un Reino en el que todos los hombres pudieran vivir juntos en solidaridad.

Habría que mencionar, para concluir, que el fundamento de esta solidaridad o amor es la compasión: esa emoción que surge de las entrañas a la vista de un hombre en necesidad. La parábola del buen samaritano es recogida por Lucas (10, 29-37) como una respuesta a la pregunta ¿quién es mi prójimo? La respuesta no es: Todos y cada uno de los hombres; aunque pueda ser cierto. La respuesta es una parábola contada de tal forma que nos lleva a identificarnos emocionalmente con un hombre que ha tenido la mala fortuna de caer en manos de los bandidos. Percibimos su decepción cuando los que se supone que deberían vivir en solidaridad con él, un sacerdote y un levita, pasan de largo. Y compartimos su alivio y su alegría cuando un enemigo, samaritano, movido de compasión, rompe las barreras de la solidaridad de grupo y le socorre en su necesidad (15). Si dejamos que la parábola nos conmueva y libere en nosotros esas profundas emociones que

(15) E. LINNEMANN, *Parables of Jesus*, p. 54.

se nos ha enseñado a reprimir, nunca más tendremos que volver a preguntarnos quién puede ser nuestro prójimo, o qué clase de amor puede exigir, sino que iremos y actuaremos del mismo modo, contra cualesquiera barreras que puedan alzarse. Unicamente la compasión puede enseñar al hombre en qué consiste la solidaridad con el prójimo.

De los tales es el Reino de Dios.

10

EL REINO Y EL PODER

La última diferencia entre el Reino de Dios y el reino de Satanás se refiere al poder. Sociedad y poder son inseparables. Toda sociedad ha de tener una estructura, y ésta siempre tendrá algo que ver con el poder. El problema del poder y de las estructuras de poder (quién tiene poder sobre quién, y quién puede decidir por quién y sobre qué) es lo que hoy llamamos política.

En tiempos de Jesús, la política era, ante todo, cuestión de determinar quién debía ser rey. El poder era, en primerísimo lugar, realeza. En castellano podemos distinguir entre *realeza* y *reino* porque poseemos dos diferentes substantivos abstractos derivados de la palabra *rey*. Pero en griego, hebreo y arameo, esto es inconcebible. La palabra griega *basileia* significa a un tiempo realeza y reino (1). Por lo tanto, aunque solemos traducir la palabra *basileia* por *reino,* en determinados contextos sería preferible traducirla por *realeza* o poder real (2); aunque ni siquiera esta traducción sería siempre satisfactoria. El poder del rey y el dominio del rey han de ser pensados como un solo concepto.

---

(1) K. L. SCHMIDT et al., *Basileia,* Londres 1957, p. 32.

(2) P. ej. Lc 6, 20; 12, 32; 19, 12 y 15; 22, 29; Hech 1-6; 1 Cor 4, 20; 6, 9 y 10; 15, 24; Hebr 12, 28; Apoc 1, 9; 17, 12 y 17; Dan 7, 18, 22 y 27.

Hasta ahora hemos analizado la *basileia* de Dios como si únicamente se refiriera a una soberanía o a una sociedad futuras. Es preciso que caigamos en la cuenta de que la venida de la *basileia* de Dios significa también la venida del poder político de Dios. Jesús profetizaba que el poder político divino del futuro estaría en manos de los pobres y los pequeños:

> Bienaventurados vosotros, los pobres, porque de vosotros es la *basileia* de Dios (Lc 6, 20).
>
> Yo os confiero la *basileia*... Os sentaréis en tronos para juzgar... (Lc 22, 29-30).
>
> Tranquilizaos, pequeño rebaño, porque vuestro Padre determinó daros la *basileia* (Lc 12, 32).

Todo esto forma parte de la idea general de que va a producirse un auténtico trueque de destinos: Los ricos y poderosos serán humillados hasta el fondo, mientras los pobres serán exaltados hasta lo más alto.

> El (Dios) derriba del trono a los poderosos
> y exalta a los humildes;
> a los hambrientos los colma de bienes
> y a los ricos los despide de vacío. (Lc 1, 52-53) (3)
> Bienaventurados vosotros, los pobres...
> ¡Ay de vosotros, los ricos...! (Lc 6, 20-24).
> A todo el que se encumbre lo abajarán,
> y al que se abaje lo encumbrarán. (Lc 14, 11).

Esto no significa, sin embargo, que en la estructura de poder del Reino de Dios el opresor y el oprimido vayan simplemente a cambiar de lugar y que, por lo tanto, vaya a seguir la opresión. En el Reino de Dios, el poder será totalmente diferente del poder que se ejerce en el reino de Satanás.

(3) Cf. 1 Sam 2, 4, 5 y 8.

El poder de Satanás es el poder de la dominación y la opresión; mientras que el poder de Dios es el poder del servicio y la libertad.

Todos los reinos y naciones de este mundo son gobernados por el poder de la dominación y la fuerza. La estructura del Reino de Dios vendrá determinada por el poder del servicio espontáneo y amoroso que las personas se presten unas a otras.

Jesús lo expresaba del siguiente modo:

> Sabéis que los que figuran como jefes de los pueblos los tiranizan, y que los grandes los oprimen; pero no ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que quiera subir, sea servidor vuestro, y el que quiera ser el primero, sea el esclavo de todos, porque tampoco el Hijo del hombre ha venido para que le sirvan, sino para servir (4) y para dar su vida en rescate por todos. (Mc 10, 42-45; cf. textos paralelos y Mc 9, 35).

No hay que confundir los dos modos totalmente diferentes en que pueden entenderse y ejercerse la autoridad y el poder. La diferencia entre ambos es la diferencia que existe entre *dominación* y *servicio.* El poder de esa nueva sociedad no es un poder que haya de *ser* servido, un poder ante el cual el hombre debe inclinarse y hacer lisonjas, sino que es el poder que tiene una enorme influencia en la vida de los hombres porque está a su servicio. Es el poder que es tan desinteresado que es capaz de servir a los hombres incluso muriendo por ellos.

Es interesante el hecho de que Jesús caracterice el poder de dominación como típico de los gobernantes *gentiles* (los jefes de los pueblos). Es posible que estuviera pensando en César y en Poncio Pilato, así como en los reyes «gentiles»

(4) Es ésta una inequívoca corrección de Dan 7, 14; cf. L. GASTON, *No Stone on Another,* p. 395.

que, a lo largo de las Escrituras, se identifican como opresores de los judíos, especialmente los gobernantes de los grandes imperios, a quienes Daniel describe como bestias inhumanas (7, 2-7, 17).

Pero Jesús era perfectamente consciente del hecho de que los judíos también podían ser opresores, prescindiendo de lo ajeno que esto, al menos en teoría, pueda haber sido al judaísmo. Jesús llamó zorro a Herodes, lo cual probablemente es una alusión a su origen Edomita o semi-pagano y, por consiguiente, podría significar una condena del estilo de vida típicamente pagano de Herodes y de su modo de ejercer el poder.

También era consciente de que la mayor parte de los líderes judíos —los sumos sacerdotes, los ancianos, los escribas y los Fariseos— eran opresores. No tenían los arbitrarios poderes de los reyes y los príncipes, pero sí un poder que *les* permitía dominar y oprimir: la *ley.*

La ley la constituían las normas y reglas transmitidas al pueblo judío tanto a través de la palabra escrita de la Escritura como a través de la tradición oral de los escribas. Para los Fariseos y otros muchos, la ley oral tenía exactamente la misma validez y fuerza que la ley escrita. Ambas constituían la *toráh,* es decir, las instrucciones reveladas por Dios a su pueblo. Se trataba de instrucciones y normas acerca de cualquier detalle de la vida que pueda imaginarse, tanto en la esfera de lo secular como de lo religioso (5).

Jesús no se oponía a la ley en cuanto tal, sino al modo de usar la ley, a la actitud del pueblo con respecto a la ley. Los escribas y Fariseos habían convertido la ley en una *carga,* cuando se suponía que debería ser un *servicio:*

> Lían fardos pesados y los cargan en las espaldas de los demás, mientras ellos no quieren empujarlos ni con un dedo (Mt 23, 4).

(5) Es decir, lo que hoy llamaríamos secular y lo que llamaríamos religioso. Los judíos no hacían tales distinciones. Véase el capítulo 13.

> El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado (Mc 2, 27).

Los escribas habían convertido el sábado, como tantas otras leyes, en una carga insoportable. Empleaban el sábado contra el hombre, en lugar de emplearlo en favor del hombre. En su opinión, se suponía que la ley debía ser un yugo, una «penitencia», una medida opresora; mientras que, para Jesús, se suponía que debería estar en beneficio del hombre, para servir a las necesidades y a los auténticos intereses del hombre. Tenemos aquí, como se ve, dos diferentes actitudes ante la ley, dos distintas opiniones acerca de su finalidad y, consiguientemente, dos diversas formas de usarla. La actitud de los escribas conducía a la casuística, al legalismo, a la hipocresía y al dolor. La actitud de Jesús, por el contrario, conducía a la tolerancia en todos aquellos casos en que las necesidades del hombre chocaran con la observancia de la ley, y al rigor siempre que éste sirviera mejor a las necesidades del hombre. La ley estaba hecha para el hombre, no el hombre para servir a la ley y humillarse ante ella.

El sábado, por ejemplo, había sido concebido para liberar al hombre del peso del trabajo y para que pudiera descansar. Pero no había sido concebido para impedir al hombre hacer el bien, para impedirle curar o salvar la vida (Mc 3, 4; Mt 12, 11-12; Lc 13, 15-16), ni para impedirle que comiera cuando tenía hambre (Mc 2, 23-26, par.). Jesús no desea buscar subterfugios con respecto a los detalles de la ley y su interpretación. Tampoco desea simplemente adherirse a una interpretación menos estricta, como la que prevalecía en Galilea y en la Diáspora, del mismo modo que no desea rechazar la ley oral y observar únicamente la ley escrita. Lo que hace Jesús es oponerse al modo como la ley, cualquier ley o cualquier interpretación de la misma, está siendo utilizada en contra del hombre.

Jesús no se consideraba a sí mismo un legislador. No quiso abolir la Ley Mosaica (Mt 5, 17-18) con objeto de

promulgar una nueva ley o acabar con todo tipo de leyes. Tampoco quiso añadir, quitar o corregir una sola letra o un solo acento de la ley (Mt 5, 18). Lo que Jesús quería hacer era dar a la ley su cumplimiento, es decir, tratar de que la ley desempeñara el papel que Dios le había asignado, que cumpliera su finalidad (Mt 5, 18). El hombre sólo guarda la ley de Dios cuando cumple el objeto de hasta «el más mínimo de esos preceptos» (Mt 5, 19). Y el objeto de la ley es el servicio, la compasión, el amor. Dios desea misericordia, no sacrificio (Os 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7; cf. Mc 12, 33).

La casuística de los escribas y Fariseos explotaba la ley para sus propios propósitos egoístas, destruyendo con ello la finalidad de la ley en sí misma. Sutilizando increíblemente lo que no eran más que trivialidades, se descuidaban «los asuntos más graves» o la finalidad de la ley, a saber: «la justicia, la misericordia y la fidelidad» (Mt 23, 23). La insistencia en la pureza o impureza de los alimentos y en el lavarse las manos, y la imposición de estas costumbres a todos los demás, impedían a todo el mundo percibir las malvadas intenciones que el hombre puede albergar con respecto a sus semejantes (Mc 7, 1-7, 14-23, par.). Los escribas habían olvidado, o preferían ignorar, la intención originaria de la mayor parte de las leyes. Habían hecho de la ley un poder opresor.

Los dirigentes y los hombres instruidos del tiempo de Jesús eran los primeros que se habían esclavizado con respecto a la ley. Lo cual no sólo realzaba su prestigio en la sociedad, sino que además les proporcionaba una sensación de seguridad. El hombre teme la responsabilidad de ser libre. Muchas veces es más fácil dejar que sean otros los que tomen las decisiones o fiarse totalmente de la letra de la ley. Algunos hombres *desean* ser esclavos.

Y después de esclavizarse a sí mismos a la letra de la ley, tales hombres acaban siempre negando la libertad a los demás. No descansarán hasta haber impuesto a todos los demás las mismas cargas opresoras (Mt 23, 4-15). Y cuando se usa de este modo la ley, son siempre los pobres y oprimidos los que más sufren.

Jesús deseaba liberar a todos de la ley, de todas las leyes. Pero esto no podía conseguirse aboliendo o cambiando la ley. Lo que había que hacer era *destronar* a la ley. Jesús tenía que asegurarse de que la ley fuera servidora del hombre, y no su dueña (Mc 2, 27-28). El hombre, por consiguiente, debe responsabilizarse de su servidora, la ley, y usarla para servir a las necesidades de la humanidad. Lo cual es totalmente diferente del libertinaje, el desorden o la tolerancia irresponsable (6). Jesús relativizaba la ley para que pudiera alcanzarse su verdadera finalidad.

En la estructura política del Reino de Dios, por lo tanto, el poder, la autoridad y la ley serán puramente funcionales. Lo único que harán será expresar las medidas necesarias para que los hombres se sirvan mutuamente de un modo voluntario y eficaz (7). Todo tipo de dominación y toda forma de esclavitud habrán sido abolidos. «Porque os digo que si vuestra fidelidad (cumplimiento de la ley) no sobrepasa la de los escribas y Fariseos, no entraréis nunca en el Reino de Dios» (Mt 5, 20).

---

(6) Véase el interesante ejemplo de las palabras de Jesús a un hombre que estaba arando en sábado, y que el Codex D inserta después de Lc 6, 5. El texto puede verse en una nota que incluye la Biblia de Jerusalén, y un comentario al mismo lo tenemos en J. JEREMIAS, *Unknown Sayings of Jesus*, pp. 49-54.

(7) Véase el final del capítulo 14.

11

UN TIEMPO NUEVO

Nos es imposible actualmente entender de un modo satisfactorio el pensamiento y la enseñanza de Jesús si, previamente, no tenemos una cierta idea acerca de lo que él y sus contemporáneos opinaban sobre el *tiempo*. La subestima o, en ocasiones, la apreciación errónea de este importantísimo concepto por parte de muchos eruditos ha conducido a interminables discusiones y a problemas insolubles. Por poner un solo ejemplo, aunque sumamente obvio, el problema de si Jesús pensaba en el Reino como algo presente, como algo futuro, o como presente y futuro a la vez y, en este último caso, qué relación establecía entre el presente y el futuro del Reino, es un problema totalmente artificial, originado por la pretensión de entender las palabras de Jesús en función de nuestro moderno concepto occidental del tiempo. Los interminables debates sobre escatología o sobre el significado bíblico del fin del mundo, se ven obstaculizados por la falta de claridad acerca del concepto bíblico de *tiempo*.

Nuestro modo de pensar occidental tiende a concebir el tiempo preferentemente como medida. Cuando deseamos referirnos a un tiempo concreto, hacemos uso de las medidas que nos proporcionan los relojes y los calendarios. Localizamos una época o una figura histórica entre dos fechas. Concebimos el tiempo como un espacio vacío, medido y numerado, que puede ser llenado con acontecimientos de mayor o

menor importancia. Es lo que podríamos llamar *tiempo cuantitativo.*

Según uno de los auténticos maestros de la investigación veterotestamentaria, Gerhard von Rad, «Una de las pocas cosas de las que podemos estar hoy absolutamente seguros es que este concepto de tiempo absoluto, sin relación a los acontecimientos, como los espacios en blanco de un formulario que hay que llenar de datos para darle contenido, era un concepto desconocido para Israel» (1).

Los hebreos concebían y hablaban del tiempo como de una *cualidad.* Esto está clara y sucintamente expresado en el conocido pasaje del Eclesiastés (3, 1-8):

Todo tiene su momento,
y cada cosa su tiempo bajo el cielo:
Su tiempo el nacer,
y su tiempo el morir;
su tiempo el plantar,
y su tiempo el arrancar lo plantado.
Su tiempo el matar,
y su tiempo el sanar;
su tiempo el destruir,
y su tiempo el edificar.
Su tiempo el llorar,
y su tiempo el reír;
su tiempo el lamentarse,
y su tiempo el danzar:
....
Su tiempo el amar,
y su tiempo el odiar;
su tiempo la guerra,
y su tiempo la paz.

(1) *The Message of the Profets,* p. 77; cf. también T. BOMAN, *Hebrew Thought Compared with Greek,* Londres 1960, pp. 139-143.

Para los hebreos, el conocer el tiempo no era cuestión de conocer las fechas, sino de conocer la clase de tiempo de que se trataba. ¿Era tiempo de llorar o de reír, tiempo de guerra o de paz? El equivocarse acerca del tiempo en que uno vivía podía resultar desastroso. El seguir lamentándose y ayunando en tiempo de bendición era como sembrar en tiempo de cosecha (comp. Zac 7, 1-3). El tiempo constituía la cualidad o el carácter de los acontecimientos.

Este concepto de tiempo no es tan ajeno a nosotros como podría parecer a primera vista. Nosotros seguimos hablando de buenos tiempos, malos tiempos, tiempos difíciles, tiempos modernos y tiempos de guerra. Decimos que el tiempo es propicio para algo, o que un determinado proyecto no tiene futuro. Decimos de una idea, por ejemplo, que es decimonónica. En estos casos, el tiempo no es en absoluto una medida, sino la cualidad de lo que está sucediendo, la cualidad de una experiencia humana.

Pero, en cuanto pensamos en términos de historia, volvemos a nuestro concepto cuantitativo del tiempo. Nos localizamos a nosotros mismos en mitad de una línea imaginaria de tiempo, con un pasado *detrás* y un futuro *delante* de nosotros. Los antiguos judíos no se localizaban en ningún lugar, sino que localizaban los acontecimientos, los lugares y los momentos y se veían a sí mismos como viajando más allá de esos puntos o momentos determinados. Acontecimientos sagrados como la Creación, el Exodo o la Alianza con Moissés; lugares como Jerusalén, el Sinaí o Bethel; momentos como las fiestas o las épocas de ayuno o de siembra, eran algunos de esos puntos determinados. En el pasado, el pueblo se había encontrado en esos puntos antes que ellos, había ido *delante* de ellos, les *había* precedido. Y en el futuro, el pueblo había de ir *detrás* de ellos, había de llegar después a esos puntos (2). Cuando un individuo llega a un punto determi-

(2) T. BOMAN, *op. cit.,* pp. 149-150.

nado, como puede ser la fiesta de la Pascua o una época de escasez, como que en algún sentido se convierte en *contemporáneo* de sus antepasados y de sus sucesores, que han pasado o deberán pasar por ese mismo tiempo cualitativo. Tanto él como sus antepasados y sucesores comparten la misma clase de tiempo, prescindiendo de los años que puedan mediar entre ellos (3).

Se tenía la sensación de que la naturaleza del tiempo presente venía determinada por los actos salvíficos de Dios en el pasado (por ej. el Exodo), o por un acto salvífico de Dios en el futuro. Esto último era de especial interés para los profetas. Los grandes profetas de Israel tenían la tarea de hacer saber al pueblo *el significado del tiempo concreto en que vivía dicho pueblo, en función de un nuevo acto divino que estaba a punto de producirse* (4). Les parecía que ya no eran capaces de entender la situación presente en función de algún acontecimiento pasado y, consiguientemente, instigaban al pueblo a olvidar el pasado, a dejar de buscar sentido, seguridad y salvación en el pasado. Y entonces «trasladaban el fundamento de la salvación a una acción futura de Dios» (5).

Este inminente acontecimiento futuro cualifica y determina el tiempo presente, da sentido a toda la vida de uno y decreta lo que cada cual debería hacer o dejar de hacer. Ese acontecimiento futuro, por lo tanto, es decisivo, definitivo y último; es el *eschaton,* o acontecimiento final, con relación al tiempo presente. Y como no poseen nuestro concepto occidental del tiempo como medida abstracta, no existe para ellos espacio vacío más allá del acontecimiento en el que piensan ilusionadamente. Para la gente de esa generación, el acontecimiento futuro es último y definitivo porque, ya en ese momento, cualifica todos y cada uno de los aspectos de su vida.

---

(3) *Id.*, pp. 147-149.
(4) G. Von RAD, *op. cit.*, p. 91.
(5) *Id.*, p. 93.

Los profetas consideraban siempre ese acto futuro de Dios como un acontecimiento absolutamente nuevo y sin precedentes (6). Constituye, con relación al pasado, una ruptura «tan profunda que... en modo alguno puede entenderse como continuación de lo sucedido anteriormente» (7), es decir, no tiene continuidad *cualitativa* con lo acontecido hasta entonces. Habrá de ser un tiempo cualitativamente nuevo, no una nueva forma de medir el tiempo. Hablar del *eschaton* como de algo más allá de la historia (entendiendo ese 'más allá' en el sentido del tiempo con medida), significa confundir dos conceptos de tiempo muy diferentes. Además, si el tiempo presente está totalmente determinado y cualificado por ese nuevo e inaudito acto de Dios, entonces el propio tiempo presente es un tiempo totalmente nuevo, una nueva era.

Es *esto lo que permite al profeta prever el futuro en el* presente. El *eschaton,* o acontecimiento futuro de importancia decisiva, ha de leerse fuera del «horizonte de la historia del mundo» (8) o de lo que más bien suele llamarse *los signos de los tiempos.* El profeta se sentía inspirado a leer la Palabra de Dios para su tiempo con los signos de su propio tiempo. La extraordinaria intuición para captar la naturaleza de su propio tiempo era lo que convertía a un hombre en profeta.

El mensaje del profeta, por lo tanto, nunca es un mensaje intemporal, basado en ideas intemporales o eternas, sino una palabra concreta, dirigida a una gente concreta, y en una situación concreta, acerca del significado del tiempo que vive esa gente, y acerca de lo que esa gente debería hacer o dejar de hacer en dicha situación concreta y en dicho tiempo (9). Las generaciones posteriores sólo pueden guiarse por

---

(6) Sin embargo, puede tener ciertas analogías con actos previos de Dios; cf. Von RAD, *op. cit.*, p. 93.
(7) *Id.*, p. 91.
(8) *Id.*, p. 101; cf. también p. 252.
(9) *Id.*, p. 100.

lo que ha dicho un profeta siglos atrás en tanto en cuanto estén viviendo un tiempo similar y, en esa misma medida, sean contemporáneas al profeta. Gran parte del valor y eficacia del mensaje del profeta se deriva de la relación que pueda haber entre el mensaje y el tiempo concreto. La idea de que un mensaje o una enseñanza tiene mucho valor si es intemporal, es una idea absolutamente occidental basada en un concepto del tiempo igualmente occidental.

El *eschaton,* por lo tanto, es un verdadero acontecimiento futuro que habrá de ser cualitativamente diferente de todos los anteriores acontecimientos, y el único que puede dar un sentido último a la situación presente. El *eschaton* es un acontecimiento futuro, pero, en la medida en que cualifica y determina nuestras vidas, es también un *acontecimiento contemporáneo,* un acontecimiento que puede ser observado en los signos de los tiempos.

Todo lo cual no significa que los judíos no tuvieran ningún sentido de la historia; significa tan sólo que poseían un diferente sentido de la historia. Nosotros ordenamos los acontecimientos pasados, presentes y futuros en una larga secuencia, basándose en nuestra forma de medir el tiempo: horas, días y años perfectamente numerados. Para los judíos, la única y exclusiva base de esta continuidad era Dios (10). Era Dios quien disponía los tiempos: un tiempo para ayunar y un tiempo para festejar; un tiempo de juicio y un tiempo de salvación. Los acontecimientos de la historia eran actos de Dios, cuya secuencia dependía de la libre voluntad de Dios (11). El paso de un acontecimiento a otro, o de un tiempo a otro, sólo podía ser concebido como una decisión o un decreto divino. Dios podía cambiar su juicio o alterar sus propósitos e intenciones (12). Y en semejante esquema no hay lugar para espacio en blanco o para años intermedios

(10) *Id.*, p. 83.
(11) Dan 2, 21.
(12) Gn 6, 6; Jer 26, 3, 13 y 19; Joel 2, 13-19; Amós 5, 15; 7, 5-6; Jonás 3, 9 y 10; 4, 2; Zac 8, 11, 14-15 y 19.

entre acontecimientos importantes. Los acontecimientos, por consiguiente, reciben su carácter y su secuencia del Señor de la historia.

Sin este concepto de Dios como Señor de la historia, los judíos no habrían tenido ningún sentido de la historia en absoluto, ni el más mínimo atisbo de un enorme y glorioso destino. Y a la inversa, sin este concepto de la historia, el Dios de los judíos no se habría diferenciado en nada de los dioses de otras naciones.

Hemos creído necesaria toda esta larga introducción para evitar el riesgo de atribuir un concepto occidental del tiempo al pensamiento y a la enseñanza de Jesús (13).

Jesús anunció un tiempo totalmente nuevo y la inminencia del final y definitivo Reino de Dios:

> El tiempo se ha cumplido
> y el Reino de Dios está cerca (Mc 1, 15).

El tiempo nuevo anunciado por Jesús era cualitativamente diferente del tiempo anunciado por Juan pocos años antes. Cronológicamente hablando, es decir, en términos del tiempo como medida, puede incluso haberse producido una coincidencia de meses o de años entre las respectivas proclamaciones de Juan y de Jesús. Sin embargo, Marcos y Lucas muestran un interés especial en que no confundamos el tiempo de Juan con el tiempo de Jesús. Marcos lo explicita afirmando que Jesús marchó a Galilea y comenzó a predicar «después de que Juan fue preso» (1, 14). Lucas considera el bautismo de Jesús como el comienzo de su ministerio o de su tiempo y, consiguientemente, nos habla de la predicación

(13) La idea de CULLMANN de que existe una especial doctrina o revelación bíblica acerca del significado del tiempo, que puede descubrirse analizando las palabras que emplea la Biblia para referirse al tiempo *(Christ and Time),* ha sido perfectamente refutada por JAMES BARR en su obra *Biblical Words for Time,* especialmente en las páginas 155 ss. Lo que a mí me interesa es mostrar que, en la Biblia, el tiempo es concebido como una cualidad, más que como una cantidad.

y la prisión de Juan antes de relatar el bautismo de Jesús por el propio Juan (3, 19-22) (14).

La diferencia cualitativa entre el tiempo de Juan y el de Jesús está perfectamente expresada en una pequeña parábola que aparece en Lc 7, 31-35; Mt 11, 16-19:

> Los hombres de esta generación se parecen a los chiquillos que, sentados en la plaza, se gritan unos a otros diciendo:
>
> «Os hemos tocado la flauta y no habéis bailado, os hemos entonado endechas y no habéis llorado».
>
> Porque ha venido Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vivo, y decís: «Demonio tiene». Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: «Ahí tenéis a un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores». Y la Sabiduría se ha acreditado por todos sus hijos.

El estilo de Juan es como la triste tonada de una endecha fúnebre; el estilo de Jesús, por el contrario, es como la alegre melodía de un baile de bodas. La conducta de Juan se caracterizaba por el ayuno; la de Jesús, por la celebración festiva. Y, sin embargo, una y otra no se contradicen. Tanto Juan como Jesús representan las acciones de la Sabiduría (es decir, de Dios), *pero* hablan en tiempos diferentes y en diferentes circunstancias. El tiempo de Juan era, en realidad,

(14) Por eso en Lucas 16, 16, el 'hasta' incluye a Juan Bautista (cf. J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 46-47). Mateo hace la misma división que Marcos, pero no es tan consciente como éste de las diferencias cualitativas, y pone en boca del Bautista el mismo mensaje de Jesús: "Arrepentíos, porque el reino de Dios está cerca" (3, 2; 4, 17). En las parábolas, Mateo acentúa el elemento del juicio y el castigo de un modo que era más típico de la época del Bautista que de la de Jesús. Y en 11, 13 (el versículo paralelo a Lc 16, 16), el 'hasta' no incluye a Juan el Bautista. No puedo en este punto estar de acuerdo con J. Jeremias cuando, en la p. 47 de la citada obra, concluye que es Mateo quien tiene razón, y no Lucas. El tiempo de salvación comenzó con Jesús, no con Juan.

un tiempo de lamentación, mientras que el de Jesús era un tiempo de regocijo.

En tiempo de Juan, la *metanoia* (conversión) significaba ayuno y penitencia; en tiempo de Jesús, la *metanoia* era aceptar la invitación a un banquete (Lc 14, 15-17), o descubrir un tesoro o una perla de inmenso valor por la que uno sacrifica gustosamente todo lo demás (Mt 13, 44-46) (15). En tiempo de Juan, el perdón era una posibilidad futura que dependía del bautismo; en tiempo de Jesús, el perdón era una realidad ya presente, y el bautismo en el Jordán ya no era necesario.

No es fácil ponderar exactamente todo el carácter de novedad del tiempo de Jesús. El vino viejo no puede echarse en ninguno de los viejos odres o fórmulas religiosas, como no se puede tampoco coser un remiendo de paño nuevo en un vestido viejo con probabilidades de éxito (Mc 2, 21-22 pars.). Incluso el mayor de los hombres nacidos de mujer ha quedado anticuado (Lc 7, 28, par.). La ruptura con el pasado es completa y definitiva. El pasado ha caducado. Dios ha dispuesto un tiempo nuevo.

El tiempo de Juan y el tiempo de Jesús son radicalmente diferentes porque vienen determinados por dos acontecimientos futuros igualmente diferentes. Juan profetizaba el juicio de Dios; Jesús profetizaba la salvación de Dios. Juan vivía la perspectiva de una gran catástrofe; Jesús vivía la perspectiva de un gran Reino. Juan era el profeta del juicio final, mientras Jesús era el heraldo de la Buena Nueva.

Al igual que todos los profetas, Jesús había leído los signos de los tiempos. Los acontecimientos de su propio tiempo le llevaron al convencimiento de que el Reino estaba al llegar. Pero ¿cuáles eran esos acontecimientos?

No hay duda de que, para Jesús, los signos de los tiempos los constituían sus propias actividades, coronadas por el éxito, entre los pobres y los oprimidos, su propia praxis li-

(15) N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, p. 89.

beradora. «Si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc 11, 20).

El hecho de que el poder de Dios actuara en Jesús y en sus discípulos, haciendo prosperar sus esfuerzos por liberar a quienes sufrían, era para Jesús un signo del designio de Dios. El poder de la fe estaba ocupado en alcanzar lo imposible. Los ejércitos de Dios no dejaban de ganar terreno al reino de Satán. La victoria no estaba lejos. El Reino de Dios avanzaba desde atrás, los alcanzaba y estaba a punto de sobrepasarlos. De hecho, el Reino futuro de Dios era contemporáneo a la actividad liberadora de Jesús. El Reino-de-poderío del futuro estaba ya ejerciendo su influencia sobre la situación presente.

Los Fariseos le pedían que mostrara señales de los cielos para garantizar su praxis y sus palabras, pero él se niega a hacerlo y, en lugar de ello, les hace ver las señales de la tierra (Mt 16, 1-4; Lc 12, 54-56). A la pregunta de Juan el Bautista, responde: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen...» (Mt 11, 4-5).

El bien triunfa sobre el mal. Dios se ha vuelto atrás de sus antiguos propósitos. Ya no está dispuesto a castigar a su pueblo. Ahora desea salvarlo. Lo que está implícito en la praxis y en las palabras de Jesús es que *Dios mismo ha cambiado*. Es algo que puede observarse en los signos de los tiempos.

Se ha dicho muchas veces que Jesús poseía una imagen de Dios radicalmente nueva. El Dios de Jesús es totalmente diferente del Dios del Antiguo Testamento o del Dios de los Fariseos; en realidad, el Dios de Jesús es absolutamente distinto del Dios al que adora la mayor parte de los cristianos. La praxis de Jesús y su concepción del Reino no habrían sido posibles sin una imagen de Dios totalmente nueva.

Esto es perfectamente cierto, sólo que no es el modo en que el propio Jesús lo habría expresado. Jesús no tenía conciencia de estar cambiando la imagen de Dios. En realidad, no era consciente de tener ninguna imagen de Dios en absoluto. Tal como Jesús lo veía, era el propio Dios el que había cambiado (16). El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob estaba haciendo algo totalmente nuevo e inaudito (17). El mismo Dios se había compadecido de las ovejas perdidas de la casa de Israel. Esto lo describe el propio Jesús en las parábolas de la oveja perdida, de la moneda perdida y, sobre todo, en la del hijo pródigo (Lc 15, 1-32). Estas parábolas son un intento de Jesús por revelar a sus adversarios los signos de los tiempos, los signos de que Dios, por compasión, se había decidido a modificar sus designios y realizar algo nuevo.

Este aspecto aparece con toda evidencia en la parábola del hijo pródigo. El objetivo de la primera parte de la parábola (Lc 15, 11-20) no es sino subrayar lo pecador que había sido el hijo y lo injusto que había sido con su padre. El regreso a casa adquiere un giro sorprendente, sobre todo por lo que el padre *no* hace: No rechaza ni reniega de su hijo, como éste había esperado (v. 19) y como el propio padre tenía motivos para hacer. No exige al hijo que se disculpe por sus pecados o que le compense económicamente trabajando como criado suyo, que es lo que esperaban los oyentes de Jesús. No castiga a su hijo en modo alguno, lo cual va contra toda idea normal de justicia en aquel tiempo. Tampoco le reprende ni le pide una explicación. Ni siquiera pronuncia una sola palabra de perdón con aires de superioridad. Todo lo que hace es alegrarse y ordenar que se celebre una fiesta.

¿Por qué? Porque se ha sentido profundamente conmovido (v. 20). Es tal el interés que siente por su hijo que el regreso de éste, sano y salvo, pesa más que cualquier otra consideración y es razón más que suficiente para alegrarse.

(16) H. ZAHRNT, *What Kind of God?*, Londres 1971, pp. 55-61 (Trad. cast.: *A vueltas con Dios*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972).

(17) Nada era más característico del Dios Creador de los hebreos que el realizar cosas nuevas e inauditas y el crear los medios para realizarlas. Véase Ex 34, 10; Num. 16, 30; Sal 50, 12; 103, 30; Is 4, 5; 43, 19; 48, 7; 65, 17; 66, 22; Jer 31, 22; Hab 1, 5.

El hijo mayor, sin embargo, expresa la irritación que experimentan los oyentes de Jesús, los Escribas y Fariseos (v. 2). En su opinión, Dios no habría actuado, ni actúa realmente, de ese modo.

Pero Jesús tiene la seguridad de que, independientemente de lo que Dios pueda haber hecho en otros tiempos, de hecho ahora trata a los pecadores con amor y solicitud, hace el bien a quienes le odian y bendice a quienes le maldicen, «porque él es bueno con los ingratos y los perversos» (Lc 6, 27, 28, 35). Por eso los enfermos son curados y los pecadores son perdonados. Es el dedo de un Dios que ahora está deseando perdonar a todos libre e incondicionalmente.

Dios ha dirigido toda su atención al hombre y sus necesidades. Se ha bajado de su trono, la más excelsa y sublime posición del universo, para estar íntimamente cercano a los hombres, mujeres y niños que ahora le llaman *abba*.

La investigación de Joachim Jeremias (18) ha demostrado sin lugar a dudas que Jesús se dirigía a Dios llamándole *abba,* que enseñó a los demás a hacer lo mismo (Lc 11, 2) y que nadie lo había hecho anteriormente. *Abba* no significa simplemente 'padre', sino que es la forma sumamente íntima y familiar de tratamiento reservada al círculo familiar más íntimo. Su traducción más acertada sería la de 'papá'. Lo cual contrasta profundamente con esa actitud que hace que los hombres nos dirijamos a Dios temerosos y temblorosos; esa actitud con la que nos mantenemos a una respetuosa distancia de Dios, debido a su suprema soberanía y santidad.

El éxito de las curaciones y de toda la actividad liberadora de Jesús le demostraban que Dios se compadecía de quienes sufrían, que deseaba vivir en solidaridad paternal con los hombres y hacer uso de su poder para servirles.

(18) Su célebre artículo *Abba* fue traducido al inglés como el primer capítulo de *The Prayers of Jesus.* Para una visión sumaria de sus opiniones al respecto, véase *The Central Message of the New Testament,* pp. 9-30, o *New Testament Theology,* vol. 1, pp. 61-67.

Cuando los Fariseos se niegan a creer esto y le exigen una señal del cielo, Jesús sólo puede hablarles de *la señal de Jonás.* Que Jesús se refirió realmente a la señal de Jonás está fuera de toda duda. Ni Mateo ni Lucas sabían lo que significaba, pero ambos aventuran una suposición. Como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre de la ballena, Mateo pensó que Jesús se refería a su resurrección como una futura señal de los cielos (12, 40; compárese, sin embargo, con 16, 1-4). Lucas, por su parte, pensaba que «así como Jonás fue señal para los ninivitas, así lo será el Hijo del hombre para esta generación» (Lc 11, 30). Pero, seguramente, lo que resulta especialmente relevante en el relato de Jonás es que éste, al igual qu los Fariseos, se enojó (Jonás 4, 1) cuando «se arrepintió Dios del mal que había determinado hacerles, y no lo hizo» (3, 10). Dice Jonás: «Bien sabía yo que tú eres un Dios clemente y misericordioso, tardo a la cólera y rico en amor, que se arrepiente del mal» (4, 2). Pero, al igual que los Fariseos, Jonás no desea que Dios sea benévolo para con los pecadores (4, 1-3). «¿Te parece que está bien irritarte» —le dice Yahvé (4, 4)— «... y no voy a tener yo lástima de Nínive... en la que hay más de ciento vente mil personas que no distinguen su derecha de su izquierda?» (4, 11).

Esto es, seguramente, lo que debe servir de señal a los Fariseos. Dios está nuevamente arrepintiéndose y sintiendo compasión por el pueblo. Dios ha cambiado y, precisamente por eso, también los tiempos han cambiado. Se trata de un tiempo nuevo, de una ruptura con el pasado; un tiempo que sólo puede entenderse en términos de nuevo *eschaton,* del nuevo y definitivo acontecimiento futuro: el reino de los pobres y los oprimidos.

Quien trate de leer los signos de nuestro tiempo presente habrá de reconocer, sin duda alguna, la existencia de ciertas semejanzas sumamente llamativas. Vivimos en un tiempo nuevo, un tiempo que, cualitativamente, no es tan distinto del tiempo de Jesús. Después de haber pasado por

el 'tiempo de Juan' y haber arrostrado la posibilidad de la catástrofe inminente como un *eschaton* determinante de lo que deberíamos hacer o dejar de hacer, tal vez seamos capaces, con la ayuda de Jesús, de pasar a interpretar las señales de nuestra liberación en los acontecimientos de los últimos tiempos y reconocer el nuevo *eschaton,* o decisivo acontecimiento futuro, en la venida del Reino de Dios.

Sin embargo, seguimos necesitando aclararnos aún más acerca de cómo entendía Jesús la venida del Reino en relación al advenimiento de la catástrofe.

12

LA VENIDA DEL REINO

A pesar de lo dicho hasta ahora o, tal vez, precisamente por ello, pueden algunos verse tentados de entender a Jesús y su reino ideal en términos puramente seculares. ¿Por qué meter a Dios de por medio? Jesús sentía una profunda compasión por los pobres y oprimidos, y el éxito que con ellos tenía le llevaba al convencimiento de que la liberación total (el reino) era inminente. Todas sus referencias a Dios, por consiguiente, no serían otra cosa sino el lenguaje religioso en el que, como hombre de su tiempo, tenía Jesús que formular lo que estaba sucediendo. Por suerte o por desgracia, los hechos no pueden corroborar semejante aseveración. El convencimiento de Jesús de que el reino había de llegar, de que el hombre podía e iba a ser totalmente liberado, habría sido imposible sin la propia fe de Jesús en Dios.

Teniendo en cuenta los valores extraordinariamente elevados que se supone habrían de imperar en dicho reino, no debería ser difícil comprender que su venida había de constituir un *milagro.* Se trata de una utopía, de un imposible mundo futuro. Pero lo imposible para el hombre es posible para Dios. Y Jesús creía en el milagro y lo esperaba.

Aunque Jesús concebía el reino como una especie de casa o de ciudad, sin embargo nunca dijo que él o cualquier

otra persona habría de *construirlo* (1). El reino en el que él pensaba únicamente puede venir, no ser construido. Ni puede tampoco producirse a partir de reinos o sociedades ya existentes, por mucho que puedan mejorar o progresar en el futuro. Ni siquiera el más poderoso, el más influyente y el más benigno de los «líderes» de este mundo sería capaz de instaurar una sociedad semejante. El poder terreno, el poder que impone su voluntad a los demás, por muy suave y delicadamente que lo haga, siempre dará lugar a algo radicalmente diferente de la liberación y la libertad totales que ocupaban el pensamiento de Jesús. La gente puede ser liberada de tal o cual forma de dominación, pero nadie puede obligar a un hombre a ser libre. Lo más que podemos crear son las condiciones que hagan posible al hombre ser libre, si es que decide serlo. El reino no puede ser alcanzado, sino que debe ser recibido como un don.

Existe, sin embargo, un poder capaz de realizar el milagro. No es mi poder, ni tu poder, sino un poder que sólo yo puedo desencadenar en mí mismo y sólo tú puedes desencadenar en ti mismo. Es un poder que está más allá de ti y de mí como individuos, pero que no está totalmente fuera de nosotros. Es el poder supremo que actúa, por detrás de todos los poderes, en el hombre y en la naturaleza. La mayoría de los hombres lo llaman Dios. Pero no importa cómo se le llame. A veces Jesús también lo llamó Dios. Sin embargo, lo más frecuente es que se refiriera a él de otro modo. Los profetas únicamente hablaban de Dios: la palabra de Dios, las promesas de Dios, las amenazas de Dios... Los dichos y las parábolas de Jesús son acerca de la vida y del poder que actúa en la vida y en la naturaleza. Sólo muy ra-

(1) No obstante, Jesús parece haber dicho que él iba a "*construir* un Templo nuevo" (Mc 14, 58, pars.; Jn 2, 19); cf. L. GASTON, *No Stone on Another*, pp. 242-243. Pero resulta interesante observar que a Marcos le pareció necesario añadir que sería un Templo "no hecho por hombres", lo cual significa seguramente no sólo que el nuevo Templo sería una comunidad, sino además que sería Dios, y no el hombre, quien iba a construirlo en y a través de Jesús.

ramente le parece necesario mencionar a Dios por su nombre. Hay algo muy profundo y muy revelador del modo en que Jesús ha entendido el poder omnipotente que suele designarse con la palabra 'Dios'.

Ya hemos observado que, para Jesús, el poder omnipotente que realiza lo imposible puede ser llamado *fe*. La fe libera en nuestro interior un poder que está más allá de nosotros. Fue la fe la que permitió a los enfermos ser curados, y a los pecadores ser liberados de sus pecados. Y así, es también la fe del hombre la que hace posible que venga el reino (2).

Jesús no regateó ningún esfuerzo por despertar la fe en el reino (Mc 1, 15). Se sentía impulsado a ir de ciudad en ciudad predicando la buena nueva (Mc 1, 38; Lc 4, 43). Y para suscitar una fe aún más extendida en el reino, instruyó a los discípulos y los envió a predicar (Mc 3, 14; 6, 7; Mt 10, 7; Lc 9, 2; 10, 9 y 11). Los primeros cristianos estaban convencidos de que el reino habría de llegar tan pronto como el mundo entero hubiera escuchado la predicación de la buena nueva (Mc 13, 10 par.). Sin predicación no podía haber fe (Rom 10, 17). Sólo cuando la fe fuera en el mundo lo bastante firme, se produciría el milagro del reino.

Existe aquí el peligro de convertirlo todo en una mística de la fe. La fe no es un poder mágico, sino una abierta decisión en favor del reino de Dios. La *metanoia* o cambio que Jesús reclamaba consistía en una transformación del corazón y de la mente, en una transmutación de la lealtad. Buscad primero el reino, poned en él vuestro corazón (Mt 6, 33, par.). Confiad en que el consuelo y la recompensa os van a ser dados en el reino (Mt 6, 4, 6 y 18; Lc 6, 20-25). Amontonaos tesoros en Dios y en su reino, porque donde

(2) El texto de Lc 18, 8 parecería contradecir esta afirmación: "Cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?". Sin embargo, no se hace aquí referencia a la venida del reino, sino a la venida de la catástrofe o del juicio (cf. más abajo, nota 5). Por otra parte, se trata de un texto secundario (L. GASTON, *No Stone on Another*, p. 353).

esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón (Mt 6, 19-21, par.). Dejad de prestar vuestra lealtad a uno o a otro de los actuales reinos y sed leales al reino de Dios. Haced del reino de Dios vuestra prioridad en la vida y poned en él todas vuestras esperanzas. Es el tesoro o la piedra preciosa escondida: arriesgadlo todo por él.

La fe es una reorientación radical de la propia vida. No admite componendas ni medias tintas. No se puede servir a dos señores. O se hace del reino y sus valores la orientación fundamental de la propia vida, o no. O se reconoce el *eschaton* y el destino de la humanidad, o no se reconoce. La fe es una decisión. Todo lo que sea vacilación, indecisión o términos medios significa falta de fe (poca fe) y, consiguientemente, no sirve de nada.

Sin embargo, como ya hemos observado, el poder de la fe no proviene del hecho de que ésta sea una decisión firme o un convencimiento profundo. El poder de la fe se deriva de la *verdad* de lo que se cree y se espera. Si el reino de Dios fuese una ilusión, la fe no tendría poder para conseguir nada en absoluto. El mundo está lleno de creencias firmes, pero ilusorias, que no han servido más que para llevarnos al borde del desastre. Si el reino de Dios predicdo por Jesús es auténtico y conforme a la realidad, si constituye la verdad acerca del hombre y sus necesidades, si es lo único que puede llevar a la humanidad a la plena realización y satisfacción, entonces la fe en dicho reino puede transformar el mundo y alcanzar lo imposible. El poder de la fe es el poder de la verdad.

No es posible una verdadera fe sin compasión. El reino en el que quería Jesús que creyeran sus contemporáneos era un reino de amor y de servicio, un reino de fraternidad humana en el que todo hombre es amado y respetado por el hecho de ser hombre. Nadie puede tener fe y esperanza en dicho reino a menos que haya aprendido a sentir compasión por su prójimo. Ahora se ha revelado Dios como el Dios de la compasión. Su poder es el poder de la compasión. Y la compasión del hombre por el hombre libera el poder de

Dios en el mundo, el único poder capaz de realizar el milagro del reino.

Lo que hace posible la venida del reino, por consiguiente, es la compasión sincera y la fe ilusionada. La fe, la esperanza y el amor (compasión) de hoy son la semilla del reino de mañana. La fe parece tan pequeña e insignificante como un grano de mostaza (Mt 17, 20, par.), pero sin esa semilla de la fe no sería posible que creciera el enorme árbol (Mc 4, 30-32, pars.). El reino será un milagro semejante a los milagros de la naturaleza (compárese Mc 4, 30-32, pars. y Mt 17, 20, par.).

Pero si la venida del reino depende de la fe del hombre (una fe que incluye la esperanza y la compasión), ¿vendrá el reino alguna vez? ¿Cómo podemos estar seguros de que habrá alguna vez en el mundo la suficiente fe como para hacer posible la venida del reino? O, dicho de otro modo, ¿no sobrevendrá la catástrofe mucho antes de que haya habido tiempo suficiente para suscitar la fe a lo largo y ancho del mundo? Y, aun cuando la catástrofe se retrasara por mucho tiempo, o aun cuando fuera mucha la gente que sobreviviera a la catástrofe, ¿existe alguna garantía de que la mayor parte de los hombres llegarán *alguna vez* a creer en la clase de reino predicado por Jesús? Una fe generalizada en dicha clase de reino sería un milagro tan grande como la venida misma del reino.

Sin embargo, Jesús no abrigaba la menor duda de que el reino había de venir. La pertinaz falta de fe del hombre puede hacer que se retrase (Lc 13, 6-9), pero al final vendrá. Puede que primero sobrevenga la catástrofe, muchas catástrofes si se quiere, pero, aun así, el reino de Dios tendrá la última palabra (Mc 13, 7-8, pars.). Al final vendrá el reino porque, antes o después, el hombre *acabará* creyendo.

¿Por qué? Porque existe Dios.

Creer en Dios es creer que el bien es más poderoso que el mal, y que la verdad es más fuerte que la mentira. Creer en Dios es creer que, al final, el bien y la verdad habrán

de triunfar sobre el mal y la mentira (3) y que Dios habrá de vencer a Satán. Quien piense que el mal tendrá la última palabra, o que el bien y el mal tienen las mismas probabilidades, es un ateo. Existe un poder para el bien en el mundo, un poder que se manifiesta en las más profundas energías y fuerzas del hombre y de la naturaleza, un poder que, en último término, es irresistible. Si Jesús no lo hubiera creído así, no habría tenido nada que decir en absoluto.

La fe en el reino de Dios, por lo tanto, no se reduce simplemente a aceptar los valores del reino y a mantener una vaga esperanza en que habrá de venir a la tierra algún día. La fe en el reino es estar convencido de que, suceda lo que suceda, el reino habrá de venir. Y es este convencimiento lo que hace posible que el reino venga, porque es un convencimiento verdadero. «La verdad os hará libres» (Jn 8, 32).

Sin embargo, no hay ninguna garantía de que el reino haya de venir *pronto*. Podría ser que la fe se difundiera rapidísimamente por todo el mundo y que, de pronto, nos encontráramos con que el reino se hallaba entre nosotros, pero, basándonos en lo que hasta ahora hemos dicho, podría también suceder que se retrasara por mucho tiempo. A pesar de todo, el propio Jesús esperaba la llegada inminente del reino. «El reino de Dios está cerca» (Mc 1, 15; Mt 4, 17; Lc 10, 9 y 11). En realidad, parece ser que Jesús esperaba que se produjera en vida de sus contemporáneos: «antes de que haya pasado esta generación» (Mc 13, 30, pars.; v. también 9, 1, pars.). Incluso le oímos decir que sus discípulos no tendrán tiempo para recorrer las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre (Mt 10, 23).

Teniendo en cuenta todos estos datos, incluidas las parábolas y el carácter de urgencia de la predicación, no parece

(3) En este punto ha insistido el sacerdote y sociólogo A. M. GREELEY, *The Jesus Myth*, pp. 48-49, cuyo enfoque le ha permitido ver el bosque, a pesar del exceso de árboles, en el mundo de la ciencia neotestamentaria.

erróneo pensar que Jesús esperaba que algo iba a suceder en un futuro muy próximo.

Lo cual no quiere decir que Jesús pretendiera saber el día y la hora en que iba a suceder. Según Marcos, Jesús afirmó no saber nada en absoluto acerca del día y de la hora (13, 32). Todos los datos apuntan a una intervención divina que se produce súbita e inesperadamente, como un ladrón en la noche o como un relámpago fulgurante (Mc 13, 33-37; Mt 24, 42-44; 25, 13; Lc 12, 35-40; 17, 24). Y como nadie sabe cuándo podrá llegar, cogerá a la gente desprevenida. De ahí las reiteradas exhortaciones a estar vigilantes y atentos. Tal vez los primeros cristianos vieron en todo esto más de lo que Jesús había pretendido; pero lo que es evidente es que Jesús se opuso a todo tipo de especulación acerca de la fecha en base a posibles señales o portentos (Lc 17, 20-24).

¿Por qué, entonces, la insistencia de Jesús en la inminencia del reino?

Lo que no se suele observar o advertir es que la *inminencia* de algún tipo de intervención divina no constituyó una aportación original de Jesús, sino que se trataba de una creencia bastante general en su tiempo. Fue la creencia que movió a los Esenios a irse al desierto para prepararse. Fue también la creencia que inspiró las visiones y especulaciones de los escritores apocalípticos e indujo a los Zelotes a esperar que Dios había de venir y facilitarles la victoria sobre los romanos, de forma que pudieran establecer el reino de Dios en Israel. Juan el Bautista exhortaba a la gente a un bautismo de arrepentimiento porque también él esperaba una inminente intervención divina, un juicio sobre el propio Israel. En otras palabras, las esperanzas y expectaciones habían alcanzado un grado de intensidad sin precedentes. La situación era inestable, la guerra con los romanos estaba en germen y se respiraban aires de cambio. ¿Derrotaría Israel a los romanos? ¿Llegaría el Mesías? ¿Estaba el mundo a punto de llegar a su fin?

Jesús, al igual que Juan el Bautista, creía que Israel se

encaminaba hacia su destrucción en un futuro próximo. *El acontecimiento que estaba a punto de producirse era la catástrofe.*

La reacción de Juan ante esta catástrofe fue negativa. Trataba de avisar de ella o, al menos, de salvar a algunos de ella. La reacción de Jesús fue positiva. Era el momento de la verdad. La amenaza del desastre inminente era la única oportunidad para la venida del reino. Frente a la destrucción total, Jesús vio la oportunidad que se le presentaba de llamar a una transformación radical e inmediata: «Si no cambiáis, todos seréis destruidos» (Lc 13, 3, 5). Pero si cambiáis, si conseguís verdaderamente creer, *en lugar de la catástrofe vendrá el reino.*

El que esta crisis sin precedentes daba a los hombres la oportunidad inusitada de escoger entre el reino y la catástrofe constituye el tema de muchas parábolas o dichos de Jesús. El aspecto significativo de la parábola del administrador infiel es que, frente a la absoluta adversidad, actúa inmediata y decisivamente, asegurándose su felicidad futura (Lc 16, 1-8). Por el contrario, el rico necio que construye graneros mayores acaba perdiéndolo todo (Lc 12, 16-20). «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida?» (Mc 8, 36, pars.). Si el pueblo, y especialmente sus dirigentes, no prevé la catástrofe y actúa en consecuencia, será sorprendido al igual que el dueño de la casa que duerme cuando llega el ladrón (Mt 24, 43) o el hombre cuya casa se derrumba por haber cometido la necedad de construirla sobre arena (Mt 7, 24-27). Ha llegado el momento de decidirse y actuar, no sólo para evitar la tribulación total, sino además porque se ofrece una alternativa: un gran tesoro, una perla de incalculable valor, un gran banquete (Mt 13, 44-46; Lc 14, 15-24, par.). El demorarse ahora significa arriesgarse a perder una oportunidad única (4). Mañana tal vez sea demasiado tarde.

La inminencia del reino no era una certeza, sino una oportunidad. Lo que era cierto para Jesús era que o la catástrofe o el reino iban a llegar en un futuro próximo (5). Para Jesús, el *eschaton* o acto inminente de Dios era un acontecimiento bivalente. Y es esto lo que califica y determina el tiempo de Jesús como un tiempo para la decisión y la acción, como una oportunidad única.

(4) E. LINNEMANN, *Parables of Jesus*, pp. 101-104.

Todas las referencias, directas o indirectas, a la inminencia de la intervención divina confirman esta conclusión. Jesús jamás consoló a los pobres con la idea de que el reino estuviera cerca, sino que, más bien, profetizaba que, cuando llegara, el reino sería de ellos. No había ninguna garantía de que el reino fuera a llegar pronto. Lo que había de llegar, «antes de que pase esta generación» y si esta generación no se arrepentía, era la catástrofe (Mc 13, 2-4, 30; Lc 13, 3 y 5). En general, el acontecimiento inminente no es la venida del reino en cuanto tal, sino la venida del Hijo del hombre (Mc 13, 26, pars.; 14, 62, pars.; Mt 10, 23; 19, 28; 24, 37-39, 44, par.; Lc 17, 24; 21, 36). Hiciera o no hiciera uso el propio Jesús de la expresión (6), la referencia a la venida del Hijo del hombre es, indudablemente, una referencia a la venida de un juez (Mc 8, 38, pars.; Mt 10, 32-33, pars.; 19, 28; 24, 37-39, par.). Es muy posible que «el Hijo del hombre que ha de venir» sea la misma persona que «el que ha de venir», es decir, el juez del que hablaba Juan el Bautista. En cualquier caso, lo que se hace es referencia a un juicio (Mt 24, 37-39, par.).

En las pocas ocasiones en que se afirma expresamente la cercanía del reino (Mc 1, 15; 9, 1, pars.; Mt 4, 17; Lc 10, 11), el contexto permite apreciar con toda claridad que se trata de una advertencia acerca de un juicio inminente, un acontecimiento alternativo: o... o... Así vemos que no se nos presenta a Jesús diciendo: «*Alegraos,* porque el reino de Dios está cerca», sino: «*Arrepentíos,* porque el reino de Dios está cerca» (Mt 4, 17; compárese Mc 1, 15 y Mt 3, 2).

(5) L. GASTON, *op. cit.*, pp. 426-428

(6) Cf. capítulo 17.

Todas las referencias a un acontecimiento inminente son *advertencias*.

La misma conclusión podemos sacar del tema de la «urgencia» en los evangelios. Debido a la suma urgencia de la predicación misionera, no hay lugar para un predicador que eche la mirada atrás después de haber puesto la mano en el arado (Lc 9, 62). No hay tiempo para quedarse a enterrar ni siquiera al propio padre, es decir, para esperar su muerte (Lc 9, 59-60, par.). No hay tiempo para hacer visitas de cortesía a los parientes y amigos (Lc 9, 61; 10, 4). Hay que ponerse en marcha libres de rémoras y con rapidez (Lc 9, 3; 10, 4, par.). La urgencia de la tarea exige prescindir de todo inmediatamente, dejar las redes, el trabajo, el hogar y la familia y seguir los pasos de Jesús, predicando el reino de Dios (Mc 1, 20, par.; 10, 28, pars.).

¿Por qué?

Porque Israel se encaminaba directamente a su destrucción. Si hubiera habido garantías de un reino grande y glorioso para un futuro próximo, no habría habido necesidad de emprender una campaña urgente de predicación. Pero no había tiempo que perder porque, en aquellas circunstancias, la única manera de impedir que Israel se precipitara en la catástrofe consistía en provocar una radical transformación de corazón, un cambio lo bastante radical como para hacer posible que, en lugar de la catástrofe, viniera el reino.

También es cierto que, si hubiera venido el reino en lugar de la catástrofe, quienes no pertenecieran al reino habrían experimentado una catástrofe personal e individual. Se habrían visto envueltos en las tinieblas exteriores (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30), privados de todo lo que más hubieran apreciado en su vida. Quienes hubieran puesto su felicidad y su seguridad en el dinero, el prestigio, la pertenencia a un grupo y el poder, habrían constatado que todo eso ya no tenía lugar en el nuevo mundo del reino, el cual constituiría para ellos la experiencia de una pérdida absoluta, una pérdida de todo lo que había dado sentido a su vida, una destrucción de su propia mismidad. No habrían sido excluidos del reino, sino que se habrían excluido a sí mismos.

Esta catástrofe personal es descrita en ocasiones como un hallarse en las tinieblas exteriores o como un ser arrojado al fuego de la Gehenna. Gehenna era el nombre de un valle que se hallaba justamente a las afueras de Jerusalén. Era conocido por todo el mundo como el lugar en el que, siglos atrás, se habían cometido los hechos más inicuos: allí se habían quemado niños vivos como sacrificio humano a los dioses paganos (2 Cron 28, 3; 33, 6; Jer 7, 31). Era un lugar absolutamente impío, contaminado e inicuo y, consiguientemente, había llegado a ser empleado como vertedero de basuras de Jerusalén. Y al igual que todos los vertederos, era un lugar hediondo e insalubre en el que todo sufría una gradual descomposición y era devorado por los gusanos, y en el que el fuego continuo y lento, común a todos los vertederos, completaba la obra de destrucción y corrupción. El peor destino que nadie podía imaginar era ser arrojado al pútrido y caliginoso vertedero de la Gehenna y ser allí abandonado a la corrupción. Este fue el origen de la imagen judía y cristiana del infierno.

Las imágenes del fuego y los gusanos se derivan, pues, del vertedero de la Gehenna. Habría que observar que, según tal imagen, son los gusanos los que nunca mueren, y es el fuego el que es perpetuo o eterno. Todas las demás cosas y seres vivientes en la Gehenna, mueren, se descomponen y son destruidos. La Gehenna es la imagen de la destrucción absoluta, lo absolutamente opuesto a la vida. Si Jesús llegó a emplear la imagen, era en esto precisamente en lo que pensaba. «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a aquel que puede *llevar a la* perdición alma y cuerpo en la Gehenna» (Mt 10, 28). El infierno es la destrucción del alma o de la entera personalidad de un hombre: es lo que el Apocalipsis llama la segunda muerte (2, 11; 20, 6 y 14; 21, 8). En este sentido, algunas personas ya están muertas: «Dejad que los muertos

entierren a sus muertos» (Mt 8, 22, par.). Muy pocos de ellos son los que encuentran el camino que lleva a una vida verdadera y auténtica: «Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la entrada y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; pero ¡qué estrecha la entrada y qué angosto el camino que lleva a la vida!; y pocos son los que la encuentran» (Mt 7, 13-14). Bajo la influencia de la idea griega de que el alma es naturalmente inmortal, los cristianos llegaron a concebir la Gehenna o el infierno como un lugar de perpetuos padecimientos para un alma desencarnada e indestructible.

Pero no fue la amenaza de semejante catástrofe personal para muchos lo que hizo tan urgente la misión de Jesús. La catástrofe social y política hacia la que se precipitaba Israel había de arrastrar a todos, inocentes y culpables. Los inocentes raras veces se salvan en una masacre (Mc 13, 14-20). Jesús les aconseja que miren por su vida y «escapen a los montes» (Mc 13, 14-16). Lo inmediatamente urgente era evitar *esta* tragedia (7) animando a todos a aprovechar la oportunidad de orientar su vida al reino de Dios.

Lo que sobrevino, como sabemos, fue la catástrofe, no el reino. El año 70 d. C. los romanos destruyeron Jerusalén y el Templo. El año 135 consumaron la tragedia destruyendo la nación de Israel y expulsando a los judíos de Palestina. Fue una masacre despiadada que produjo indecibles sufrimientos y numerosas víctimas.

Jesús no se había equivocado; él personalmente había fallado o, más bien, le había fallado la gente. Se había perdido una oportunidad única. Pero ello en modo alguno significaba el final. Habría otra oportunidad y, después, otra, y otra, porque al final el reino de Dios ha de llegar, Dios ha de tener la última palabra. Los primeros cristianos simplemente adaptaron la profecía de Jesús al nuevo género de circunstancias en que se vieron envueltos.

(7) L. GASTON, *op. cit.*, pp. 422-426.

El mensaje de Jesús, como el de cualquier profeta (8), no era intemporal o eterno. Sin embargo, anunciaba algo tan fundamental y definitivamente verdadero acerca del hombre y de Dios que podía ser reinterpretado en relación a otros tiempos y otros lugares. Una vez que el mensaje trascendió los límites de Palestina con su particular crisis política y, sobre todo, una vez que los romanos habían destruido la nación judía, se sintió la necesidad de adaptar el mensaje a otras situaciones o, mejor, a cualquier situación. Para ello se dio una dimensión apocalíptica al mensaje. No es nuestro propósito entrar en discusión acerca de los aspectos positivos o negativos de este proceso, sino únicamente reseñar que fue esto lo que los evangelios hicieron con el mensaje original de Jesús.

Podemos detectar los comienzos de este proceso de «apocaliptización» del mensaje antes incluso de la destrucción de la nación judía, concretamente en el evangelio de Marcos (9): «Lo que a vosotros digo, a todos lo digo» (13, 37). El *eschaton* se convierte en un acontecimiento supra-histórico fácilmente distinguible de la catástrofe histórica y política que estaba a punto de producirse (13, 7, 10, 29). Se usa entonces el juicio supra-histórico de un modo típicamente apocalíptico, con un fin moralizante (10) y como una amenaza que pesa sobre el individuo más que sobre la sociedad. Mateo lleva mucho más allá este proceso, poniendo un enorme énfasis en el día del juicio y en la distribución de recompensas y castigos (11).

Lo que Jesús, sin embargo, debió de decir acerca del último día no era de carácter apocalíptico, sino profético. Consiguientemente, podemos detectar lo que Jesús quiso decir a los hombres de su tiempo, antes del cristianismo, a base de «des-apocaliptizar» los evangelios.

(8) Cf. capítulo 11.
(9) L. GASTON, *op. cit.*, pp. 41-60.
(10) *Id.*, pp. 53-60.
(11) J. ROHDE, *Rediscovering the* ***Teaching of the Evangelists,*** pp. 48-49, 55 y 107-109.

IV

LA CONFRONTACION

13

POLITICA Y RELIGION

El hecho más seguro y probado acerca de Jesús de Nazaret es que fue procesado, sentenciado y ejecutado por el procurador romano Poncio Pilato, acusado de alta traición. Lo cual no convierte a Jesús en un ser único. Durante aquel período, muchos miles de rebeldes y revolucionarios judíos fueron crucificados por las autoridades romanas de Palestina. En general, los judíos se oponían al dominio romano y, como ya hemos visto, algunos de ellos estaban dispuestos a derribar a los romanos y restaurar el reino de Israel. Jesús fue hallado culpable de estar implicado en dicha conspiración y, además, de pretender ser el verdadero rey de los judíos, heredero del trono, o lo que los judíos llamaban «El Mesías».

> Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo,
> prohibiendo pagar tributos al César
> y diciendo que él es Cristo Rey (Lc 23, 2).

La inscripción que se puso sobre la cruz (El Rey de los judíos) no deja lugar a dudas acerca de la acusación hecha contra él.

¿Fue o no fue culpable? ¿Incitó realmente al pueblo a la rebelión? ¿Se opuso verdaderamente a pagar tributos a los romanos? ¿Pretendió de veras ser el rey o Mesías que debería gobernar a los judíos en lugar de Herodes, Pilato o César? ¿Hizo realmente planes para derribar al gobierno?

A un extremo tenemos a quienes afirman que fue culpable (al menos en lo referente a las autoridades romanas), porque pretendió realmente ser el Mesías e intentó iniciar una revolución violenta con objeto de derribar a los imperialistas romanos. Se afirma que Jesús estuvo profundamente implicado en la política de su tiempo y que inició un movimiento religioso-político que no se diferenciaba del de los Zelotes (1). Han sido fuertemente subrayadas las semejanzas entre Jesús y los Zelotes. Uno de los Doce era conocido como Simón Zelotes (Lc 6, 15; Hech 1, 13), y suele afirmarse que Pedro, Judas e incluso los hijos del Zebedeo también eran Zelotes. Además, algunos años después de la muerte de Jesús, un importante dirigente fariseo, que deseaba realmente que se diera una oportunidad al movimiento de Jesús, no descartó, sin embargo, la posibilidad de que fuera algo parecido al movimiento Zelote de Judas el Galileo (Hech 5, 34-39). En una ocasión, Pablo fue confundido con un conocido líder revolucionario judío de Egipto (Hech 21, 37-38).

En el otro extremo tenemos a quienes afirman que Jesús fue absolutamente inocente de aquellas acusaciones políticas. No quiso incitar al pueblo a la rebelión; recomendó pagar los tributos; fue un pacifista; su única pretensión fue la de ser el Mesías «espiritual» o rey «espiritual» de los judíos. Afirman también que Jesús no tuvo nada que ver con la política de su época, sino que predicó un mensaje puramente espiritual y religioso, y que las acusaciones políticas fueron ideadas por los dirigentes judíos que deseaban librarse de él.

La verdad no está en un punto intermedio entre ambos extremos. La verdad del asunto es que ambos modos de enfocar el problema son anacrónicos: lo que hacen es interpretar la situación y los acontecimientos del pasado desde unas perspectivas que son posteriores en el tiempo.

Los judíos no hacían distinción alguna entre política y

(1) R. EISLER, *Jesous Basileus ou Basileusas*; S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*; J. CARMICHAEL, *The Death of Jesus*.

religión. Problemas que hoy clasificaríamos como políticos, sociales, económicos o religiosos se concebían en aquel tiempo en referencia a Dios y su ley. Un problema puramente secular habría sido algo inconcebible. Una rápida ojeada al Antiguo Testamento debería bastar para comprenderlo.

Nos está permitido, sin embargo, decir que algunos de los problemas de la época eran lo que *nosotros* llamaríamos 'políticos', con tal de que tengamos presente que, para los judíos de entonces, dichos problemas habrían sido concebidos en referencia a su religión. En este sentido puede decirse que las relaciones de Israel con el poder imperial de Roma eran un problema político o, si se prefiere, un problema religioso-político. Si Jesús discrepaba de los Zelotes a este respecto, no se debería probablemente al simple hecho de que deseara mantenerse al margen de la política. Para los judíos se trataba de un asunto religioso, y se suponía que un hombre religioso debería tener una opinión al respecto, del mismo modo que debería tener una opinión acerca del sábado o del ayuno (cfr. Mc 12, 13-17, pars.).

Jesús deseaba que Israel se viera libre del imperialismo romano, tanto como podían desearlo los Zelotes, los Fariseos, los Esenios o cualquier otro. Los evangelistas, sin embargo, no se mostraron especialmente interesados en la opinión de Jesús al respecto, porque era algo que no interesaba a quienes vivían fuera de Palestina y porque, tras la caída de Jerusalén el año 70 d. C., ya no tuvo interés para nadie. Pero Lucas, que deseó acudir a las fuentes originales (Lc 1, 1-4), hizo uso de un documento que debió de ser escrito en Palestina antes de la caída de Jerusalén. Los expertos llaman a este documento el 'Proto-Lucas', y afirman que numerosos pasajes del evangelio de Lucas y de los Hechos de los Apóstoles han sido tomados de dicha fuente (2). Lo que ahora nos

(2) P. FEINE, *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas*, Gotha 1891; B. H. SHEETER, *The Four Gospels*, Londres 1924, pp. 201-222; V. TAYLOR, *Behind the Third Gospel*, Oxford 1926; H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk*, Uppsala 1945; L. GASTON, *No Stone on Another*, pp. 243-256.

interesa es que el 'Proto-Lucas', a diferencia de la mayoría de las otras fuentes, se refiere constantemente a *la liberación política de Israel.*

En el 'Proto-Lucas', las personas que se hallan presentes en el nacimiento y en la infancia de Jesús son descritas como «todos los que ansiaban la *liberación* de Jerusalén» (2, 38) o «la *consolación* de Israel» (2, 25). La profecía de Zacarías (el *Benedictus*) revela el interés por el Dios de Israel que trae «la *liberación* a su pueblo» (1, 68) y «la *salvación* con respecto a nuestros enemigos y las manos de todos los que nos odiaban» (1, 71), para que, «*libres* de manos enemigas, podamos servirle sin temor» (1, 74). Los enemigos de Israel son, sin lugar a dudas, los romanos (cfr. 19, 43). La esperanza y la expectación que aquí se expresan son de que Jesús «sería el que iba a *librar* a Israel» (24, 21).

Jesús se propuso cumplir esta expectación política, si bien no del modo en que el pueblo podía esperarlo y, desde luego, no del modo en que trataban de hacerlo los Zelotes. Jesús se propuso liberar a Israel de Roma tratando de persuadir a *Israel* a que cambiara. Sin una transformación de corazón, dentro del mismo Israel, sería imposible la liberación de cualquier tipo de imperialismo. Este había sido el mensaje de todos los profetas, incluido Juan el Bautista. Jesús era un profeta y estaba implicado en la política del mismo modo que lo habrían estado todos los profetas.

Pero, ¿qué clase de transformación era la que había de liberar a Israel? En concreto, según el 'Proto-Lucas', Jesús hizo enormes esfuerzos por convencer a los judíos de Palestina de que su actitud de resentimiento y amargura era suicida. Les instó a leer los signos de los tiempos (12, 54-56) y a juzgar por sí mismos (12, 57), en lugar de fiarse ciegamente de lo que les hubieran dicho los Zelotes y otras gentes. En el contexto del evangelio, esos signos son los signos de una catástrofe inminente: «las nubes que se levantan en el occidente» (12, 54). Y es en el 'Proto-Lucas' donde más clara e insistentemente se describe la catástrofe como una

derrota militar de Israel en la que Jerusalén sería rodeada por sus «enemigos» (19, 43), es decir, «por ejércitos» (21, 20), y los 'buitres' romanos se congregarían en torno al cadáver de Israel (17, 37) (3). Ningún juicio sobre la situación podía estar más reñido con las expectativas de los Zelotes.

«Si no cambiáis, todos seréis destruidos» (13, 3, 5). Puesto que no podrían derrocar a los romanos en un combate armado, ni serían capaces de llevar adelante su causa frente a sus adversarios, lo único realmente sensato que podían hacer era reconciliarse con ellos (12, 58). Tal como Jesús lo veía, la única forma de liberarse de los enemigos consiste en amar a los enemigos, en hacer el bien a los que te odian, en rezar por los que te maltratan (6, 27-28).

No se trata de resignarse a la opresión romana, ni de intentar matarles con amabilidad, sino de llegar a la causa fundamental de toda opresión y dominación: la falta de compasión por parte del hombre. Si el pueblo de Israel iba a seguir careciendo de compasión, ¿acaso el derrocamiento de los romanos iba a hacer más libre a Israel? Si los judíos iban a seguir dando culto a los valores mundanos del dinero, el prestigio, la solidaridad de grupo y el poder, ¿no iban acaso a sustituir la opresión romana por una opresión judía igualmente despiadada?

Jesús estaba mucho más sinceramente interesado por la liberación de lo que lo estaban los Zelotes. Estos deseaban un simple cambio de gobierno: de un gobierno romano a uno judío. Jesús, por el contrario, deseaba un cambio que había de afectar a todos y cada uno de los aspectos de la vida y que debía llegar hasta los más básicos fundamentos, tanto romanos como judíos. Jesús deseaba un mundo cualitativamente distinto: el reino de Dios. No le satisfacía en

---

(3) La palabra griega es 'águila' *(aetos)*, no 'buitre' *(gups)*, aunque no es seguro que en arameo se hiciera esta distinción. El águila era el símbolo militar de Roma, y aquí no se la distingue del buitre que devora la carroña. Cf. L. GASTON, *op. cit.*, p. 353.

absoluto la sustitución de un reino mundano por otro reino mundano. Eso no sería liberación en modo alguno.

Jesús percibió lo que ningún otro había sido capaz de percibir: que existía una mayor opresión y explotación económica desde dentro que desde fuera del judaísmo. Los judíos de la clase media que se hallaban en actitud de rebeldía contra Roma eran, por su parte, opresores de los pobres y de los ignorantes. El pueblo padecía una mayor opresión por parte de los Escribas, los Fariseos, los Saduceos y los Zelotes que por parte de los romanos. La protesta contra la opresión de Roma era una protesta hipócrita. Este es el meollo de la famosa respuesta de Jesús a la pregunta acerca del pago de los tributos al César.

En la práctica, el dominio romano significaba la tributación romana. Para la mayor parte de los judíos, el pagar tributos al señor de Roma significaba dar al César lo que pertenecía a Dios, es decir, el dinero y los bienes de Israel. Pero, para Jesús, esto no era sino una racionalización, una excusa hipócrita para la avaricia. No tenía nada que ver con el verdadero problema.

> «¿Es lícito pagar tributo al César o no? ¿Pagamos o dejamos de pagar?». Pero él, dándose cuenta de su hipocresía, les dijo: «¿Por qué me tentáis? Traedme un denario, que lo vea». Se lo trajeron y les dice: «¿De quién es esta imagen y la inscripción?». Ellos le contestaron: «Del César». Jesús les dijo: «Lo del César, devolvédselo al César, y lo de Dios, a Dios». Y se maravillaban de él. (Mc 12, 14-17).

La respuesta de Jesús revela no sólo la hipocresía y la falta de sinceridad de la pregunta, sino también el auténtico móvil que se esconde tras el problema de los impuestos: la avidez de dinero. Quienes hacen la pregunta son los mismos que poseen las monedas romanas. Se pensaba que las monedas eran propiedad personal del gobernante que las había emitido (4). Y aquella moneda tenía el nombre y la imagen de César. ¡No es dinero de Dios, sino del César! Si os negáis a devolver al César lo que le pertenece, es únicamente porque sois amantes del dinero. Si realmente quisierais dar a Dios lo que a Dios le pertenece, entonces venderíais todos vuestros bienes y se lo daríais a los pobres, y renunciaríais a vuestro deseo de poder, prestigio y posesiones.

El verdadero problema era la opresión en sí, no el hecho de que un romano pagano se atreviera a oprimir al pueblo escogido de Dios. La causa fundamental de la opresión era la falta de compasión en el hombre. Quienes protestaban por la opresión romana haciendo caso omiso de la opresión que ellos mismos ejercían sobre los pobres, carecían de compasión tanto como los romanos, o más. Desde el punto de vista de la compasión, el infortunio que suponía el tener que pagar tributos a un gobierno romano en lugar de un gobierno judío, así como el ver ofendidos los propios sentimientos religiosos por parte de un intruso pagano, era mínimo en comparación con el propio infortunio padecido por los pobres y los pecadores a manos de sus ricos y virtuosos compatriotas. Ambos infortunios requerían ser eliminados, pero Jesús era mucho más sensible al infortunio de los pobres y los pecadores. Jesús prescindió un tanto de la opresión romana para poner el acento en la opresión de los Fariseos y los Saduceos (y consiguientemente, de los Zelotes y los Esenios).

Al actuar de este modo, Jesús no eludía el problema político, porque, como ha indicado Juan Luis Segundo, «el pretender localizar 'el elemento político' del tiempo de Jesús en las estructuras del Imperio Romano por el hecho de que

---

(4) A. RICHARDSON. *The Political Christ*, p. 47. Una de las primeras cosas que hicieron los Zelotes tras derrotar a los romanos el año 66 d. C., fue acuñar nuevas monedas en las que podía leerse: "Por la liberación de Sión" y "Libertad de Sión". Cf. S. G. F. BRANDON. *Jesus and the Zealots*, p. 353.

es lo que más se asemeja a un moderno imperio político, ...es un anacronismo». Y continúa diciendo:

> La vida política, la organización cívica de las masas del pueblo judío, sus cargas, su opresión... dependían mucho menos del Imperio Romano y mucho más de la teología vigente entre los escribas y los Fariseos. Estos, y no el Imperio, eran los que imponían cargas intolerables a los débiles... estableciendo con ello la verdadera estructura socio-política de Israel. Tan es así, que la contra-teología de Jesús era mucho más política de lo que lo habrían sido posibles pronunciamientos o acciones contra el Imperio Romano (5).

Además, las contiendas de los Zelotes no tenían nada que ver en absoluto con la auténtica liberación. Luchaban por un nacionalismo judío, por un racismo judío, por una superioridad judía y por un prejuicio judío. Pero la verdadera liberación significa asumir la causa del hombre en cuanto tal. Amar a los enemigos significa vivir en solidaridad con todos los hombres y asumir —repito— la causa del hombre en cuanto hombre.

La revolución que Jesús quiso realizar era mucho más radical que todo lo que los Zelotes o cualesquiera otros pudieran haber imaginado. Todas y cada una de las esferas de la vida política, económica, social y religiosa fueron radicalmente cuestionadas y desenmascaradas por Jesús, el cual muestra cómo las ideas de la época acerca de lo que era correcto y justo eran ideas carentes del componente del amor y, por lo tanto, contrarias a la voluntad de Dios.

Ejemplos de lo anterior los tenemos en la parábola de los trabajadores de la vida (Mt 20, 1-5) y en la parábola del hijo

(5) "Capitalism — Socialism: A Theological Crux", en *Concilium*, enero 1974, p. 118.

pródigo (Lc 15, 11-32). Los trabajadores que han soportado «el peso del día y el calor» se quejan de que los otros reciban la misma paga por una sola hora de trabajo. Realmente parece inadecuado, injusto y hasta poco ético. Pero no es así. Un denario era un salario justo para un día de trabajo y, por otra parte, era lo acordado. Pero el propietario, a semejanza de Dios, había sentido compasión por los muchísimos parados que se encontraban en la plaza del mercado y, movido de un auténtico interés por ellos y sus familias (6), los había empleado para el resto de la jornada, pagándoles un salario que no era proporcionado al trabajo realizado, pero sí a sus necesidades y a las necesidades de sus familias. Los que habían trabajado durante todo el día no comparten la compasión por los demás que siente el propietario, y por eso se quejan. Su 'justicia', al igual que la 'justicia' de los Zelotes y los Fariseos, carece de amor (7). Envidian la buena suerte de los demás y, lo mismo que Jonás, lamentan la compasión y generosidad de Dios para con los demás.

De modo semejante, en la parábola del hijo pródigo, el hijo mayor, que ha servido fielmente a su padre durante «tantos años» y no ha desobedecido jamás sus órdenes (como los Zelotes y los Fariseos), se indigna al oír que su padre ha hecho matar el novillo cebado y está celebrando una fiesta en honor de su hijo pecador. El hijo mayor no comparte la compasión de su padre por el hijo perdido y, consiguientemente, tiene la sensación de que su padre está siendo injusto.

Si hemos de hacer uso de categorías como las de 'política' y 'religión', y si hemos de usarlas en el sentido que generalmente tienen hoy, tendríamos que decir que Jesús no

(6) J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, p. 139.

(7) Hay una parábola muy parecida en el Talmud de Jerusalén (hacia el año 325 d. C.). Pero la diferencia verdaderamente sustancial es que, en la parábola rabínica, la 'justicia' queda salvaguardada por el hecho de que se dice que el obrero que había trabajado tan sólo dos horas había realizado en ese tiempo un mayor trabajo que los otros en toda la jornada. Cf. J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, pp. 138-139.

critica a los Zelotes por ser *demasiado políticos,* sino que los critica, al igual que a los Fariseos y a los Esenios, por ser *demasiado religiosos.* Los Zelotes eran fanáticamente religiosos. Era precisamente su celo por la ley de Dios lo que les llevaba a asesinar a los judíos que traicionaban su religión (y consiguientemente a su nación) y a tomar las armas contra el intruso pagano. Los Zelotes deseaban seguir el ejemplo de Fineés, el cual fue alabado por su celo religioso, que le indujo a matar a un judío por acostarse con una mujer pagana (Num 25, 6-13) (8). Lo que movía a los Fariseos a perseguir y oprimir a los pobres y a los pecadores era su fanatismo religioso. El odio de los Esenios por los judíos impuros era un odio de inspiración religiosa.

Resulta difícil para nosotros imaginar la sorpresa con que debió de ser recibida la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14). En ella se describe al fariseo como modelo de hombre religioso que hace más que aquello a que le obliga la ley: ayuna dos veces por semana. En ningún momento se sugiere que sea un hipócrita. No se arroga el mérito de su propia virtud, sino que se lo agradece a Dios. El publicano o recaudador de impuestos, por el contrario, aunque pide perdón a Dios, no manifiesta intención de enmendar su conducta y restituir el dinero robado.

El veredicto de Jesús sobre ambos hombres debió de sonar como algo realmente escandaloso. El pecador es del agrado de Dios, y el hombre virtuoso no lo es. ¿Por qué? Porque el pecador no se ensalza a sí mismo, mientras que el hombre virtuoso sí lo hace. El fariseo se atreve a considerarse superior a los hombres que son como aquel recaudador de impuestos: «Yo no soy como los demás hombres, y especialmente como ese recaudador que está ahí...». No es tanto cuestión de orgullo cuanto de incapacidad para compartir la compasión de Dios por el hombre. Sin compasión, todas las prácticas y creencias religiosas son inútiles y vacías (1 Cor

(8). Cf. S. G. F. BRANDON. *Jesus and the Zealots,* pp. 43-44.

13, 1-3). Sin compasión, toda política será opresora, incluida la política revolucionaria.

Una de las causas fundamentales de la opresión, la discriminación y el sufrimiento existentes en aquella sociedad radicaba en su religión: la despiadada religión de los Fariseos, los Saduceos, los Esenios y los Zelotes. Y no existe nada tan poco susceptible de cambio como el celo religioso. La piedad y las buenas obras del observante hombre religioso le hacían creer que Dios estaba de su lado. No tenía necesidad de la misericordia y el perdón de Dios; eso lo necesitaban otros. El pecador, por el contrario, era perfectamente consciente de su apremiante necesidad de misericordia y perdón (Lc 18, 13) y de cambiar de vida. Cuando se ofrece el perdón a un hombre que sabe que está en gran deuda, se muestra extremadamente reconocido y agradecido (Lc 7, 41-43, 47). Jesús descubrió en seguida que era el observante hombre religioso, más que el pecador o el pagano romano, quien constituía un obstáculo para la venida del reino de la liberación total.

Y Jesús debió de descubrirlo, ante todo, en la respuesta del pueblo a la profecía de Juan el Bautista. Los hombres religiosos no estaban dispuestos a aceptar el hecho de que Israel estuviera encaminándose hacia su propia destrucción (Mt 21, 25-26, 32). ¿Por qué iba Dios a querer castigarles a ellos, y no a los Gentiles y a los pecadores? Los pecadores, por otra parte, acudían en tropel al bautismo de Juan porque no tenían motivos para dudar de la inminencia de una catástrofe. Después de todo, se sabían pecadores.

En opinión de Jesús, los despiadados hombres religiosos eran los que habían dicho 'sí' a Dios y habían prometido obedecerle (Mt 21, 28-31), pero que en el momento de la crisis, cuando se les ofrece un reino de comprensión y de fraternidad, se niegan a unirse a la celebración (como el hijo mayor de la parábola, Lc 15, 28) y se inventan excusas (como los invitados al gran banquete, Lc 14, 16-24, par.). Las prostitutas y demás pecadores, en principio, habían dicho 'no' a

Dios, pero en el momento de la crisis, cuando Jesús revela la compasión y el perdón de Dios, se muestran deseosos de aceptar el reino.

Seguramente, lo más sorprendente de los evangelios es que Jesús predicaba un reino religioso-político del que serían excluidos los hombres religiosos (Zelotes, Fariseos, Esenios y Saduceos) o del que, mejor dicho, se excluirían ellos mismos. Según Mateo, Jesús les dijo que «los publicanos y las rameras llegan *antes que vosotros* al reino de Dios» (Mt 21, 31) (9). Debió de parecer una especie de 'violación' de toda justicia y de toda equidad el que los «hijos del reino» vayan a quedarse fuera (Mt 8, 12, par.), mientras que los 'enemigos' de Dios, los pecadores y los paganos, entran a raudales en el reino. Este fue también, seguramente, el significado original de la enigmática afirmación de Jesús:

> La Ley y los profetas llegan hasta Juan;
> desde ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva
> del Reino de Dios, y todos se esfuerzan por
> entrar en él [= todos se ven empujados hacia él] (10).
> (Lc 16, 16).
> Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora,
> el reino de los cielos sufre violencia
> [= está sujeto a una apremiante urgencia] y los violentos
> [= los que se esfuerzan por entrar] lo conquistan.
> Pues, hasta Juan, todos los profetas y la Ley
> profetizaron. (Mt 11, 12-13).

Violencia, aquí, no significa derramamiento de sangre y empleo de las armas. Significa no hacer uso de los cauces normales (la ley y los profetas). La imagen sería la de multitudes de personas (todos y cada uno de los seres humanos) tomando por asalto una ciudad de tal forma que parezca que los legítimos ciudadanos (los Fariseos) son los ilegales e injustos.

---

(9) La palabra *proagousin* tiene un sentido de exclusividad (en lugar de vosotros) y no un sentido temporal (antes que vosotros), según J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, p. 125.

(10) J. D. M. DERRETT, *Jesus's Audience*, pp. 187-191. Cf. también J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 111-112.

La vinculación social de Jesús con los pecadores, en el nombre de Dios, y su confianza en que éstos gozaban del beneplácito de Dios, y no los virtuosos, era una 'violación' de todo lo que siempre habían significado Dios, la religión, la virtud y la justicia. Pero Jesús no estaba atareado en la obra de un resurgimiento religioso, sino en una revolución; y una revolución de la religión, la política y todo lo demás.

Habría sido imposible para los hombres del tiempo de Jesús concebir a éste como un hombre eminentemente religioso que tratara de evitar todo contacto con la política y la revolución. Seguramente se trataba para ellos de un hombre blasfemamente irreligioso que, so capa de religión, estaba socavando toda la serie de valores en los que se basaba la religión, la política, la economía y la sociedad. Era un peligroso y sutilmente subversivo revolucionario.

Pero, ¿qué pensarían los romanos de todo esto? ¿Lo considerarían tal vez como una enrevesada diferencia de opinión entre los 'nativos' de aquella colonia particular? ¿Llegaron en realidad a tener conocimiento del asunto?

Jesús desaprobaba la opresión romana como cualquier otro judío, aunque por diferentes razones. Concretamente desaprobaba su forma de 'hacer sentir su autoridad' y su manera despótica de «gobernar a sus súbditos como señores absolutos» (Mc 10, 42). Pero concebía el proyecto de cambiar tal estado de cosas haciendo cambiar antes a Israel, de modo que Israel pudiera ser para los romanos un vivo ejemplo de los valores e ideales del reino. Jesús no creía que el exponer ante los romanos directa e inmediatamente el reino de Dios sirviera para despertar en ellos la compasión y la fe necesarias.

Sin embargo, sí que sintió la necesidad de presentar dicho reino a los judíos que colaboraban con Roma: los sumos

sacerdotes y los ancianos, los dirigentes del pueblo, que pertenecían al partido de los Saduceos. Hasta entonces, Jesús había criticado a los *hombres religiosos,* especialmente a los escribas y Fariseos; ahora debía enfrentarse a los *capitostes,* las autoridades judías de Jerusalén. Pero no tanto porque colaboraran con los romanos, sino porque estaban explotando a los pobres. Debemos ahora abordar, por tanto, la historia de esta confrontación que había de llevarle a una muerte violenta.

14

EL INCIDENTE DEL TEMPLO

Todos los datos de que disponemos señalan la existencia de una concretísima, si bien un tanto misteriosa, *coyuntura crítica* en la vida de Jesús. Aunque los evangelios y las tradiciones en las que se basan no manifiestan un especial interés por la causa y el efecto históricos, todos ellos son conscientes de que, en algún momento a lo largo de la trayectoria de Jesús, se ha producido un cambio en la situación. Pero la preocupación que les suscita dicho cambio es más teológica que histórica. Cada uno a su manera desea hacernos entender que la oposición a Jesús por parte de los dirigentes del judaísmo alcanzó un punto culminante en un momento determinado y, al mismo tiempo, las expectativas mesiánicas de una gran parte del pueblo se concentraron definitivamente en Jesús; sin embargo, en ese preciso momento, el propio Jesús se retiró a un lugar solitario con sus discípulos con objeto de prestar una mayor atención a la instrucción de éstos y prepararse para ir a morir a Jerusalén (1).

(1) Es Marcos quien elabora la oposición a Jesús de los escribas, los Fariseos y los herodianos (2, 6, 16 y 24; 3, 2, 6 y 22; 7, 1-2; 8, 11 y 15). Después, tras haber hecho diversas referencias al alejamiento por parte de Jesús de las multitudes y los pueblos de Galilea (7, 24 y 31; 8, 22 y 27), culmina la primera parte de su evangelio con la llamada 'profesión de fe de Pedro' en el mesianismo de Jesús (8, 27-30), seguida de las instrucciones a los discípulos acerca de su muerte inminente (8, 31-32; 9, 30-32; 10, 33-34) y el comienzo de su viaje a Jerusalén (10, 1, 32 y 46). Mateo sigue a Marcos, pero ve la oposición en los Fariseos y Sa-

Desde un punto de vista histórico, el problema consiste en dar con el eslabón perdido que explique el hecho de que, de pronto, Jesús se hiciera tan famoso y conocido. Su actividad y su enseñanza ya eran de por sí bastante explosivas, pero ¿cómo llegaron él mismo y sus proyectos a alcanzar difusión nacional, hasta el punto de que las autoridades quisieran arrestarle y el pueblo deseara hacerle Mesías-rey? ¿Por qué tuvo que alejarse y convertirse en fugitivo, y qué es lo que le hizo estar tan seguro de que tanto él como sus seguidores habrían de morir violentamente?

La respuesta la ha dado uno de esos infrecuentes y brillantes descubrimientos que se dan en la historia de la investigación neotestamentaria. Etienne Trocmé, primero en un artículo y más tarde en un libro sobre Jesús (2), ha demostrado que el incidente del Templo no tuvo lugar durante la última semana de la vida de Jesús, sino en el transcurso de una anterior visita a Jerusalén. El enfoque esquemático de Marcos, según el cual todo lo acontecido en Galilea es relatado con anterioridad a lo sucedido en Jerusalén, ha equivocado no sólo a Lucas y Mateo, sino a todos los ulteriores estudiosos de los evangelios. Sin embargo, Juan, que tiene su propio esquema centrado en Judea y Jerusalén, sitúa el

duceos, más que en los Fariseos y herodianos (16, 1. 6, 11 y 12) y, sin embargo, mantiene que la razón del alejamiento de Jesús fue la ejecución de Juan el Bautista por parte de Herodes (14, 13). Lucas también sigue a Marcos, aunque para él los principales adversarios son simplemente los escribas y Fariseos (p. ej., 5, 17, 21 y 30; 6, 2). Por otra parte, en el evangelio de Lucas son los Fariseos quienes advierten a Jesús de que Herodes desea matarle y, consiguientemente, le aconsejan que se aleje (13, 31) Pero, según Lucas, a Jesús no le preocupan las amenazas de Herodes, porque sabe que tiene que morir en Jerusalén (13, 32-33). De ahí el largo viaje a Jerusalén (9, 51; 10, 38; 13, 22; 17, 11; 18, 35; 19, 1, 11 y 28). El evangelio de Juan es independiente del de Marcos. No manifiesta un especial interés por los diversos 'partidos' a que pertenecen los dirigentes de Israel. Los adversarios de Jesús son simplemente los judíos (por ej. 2, 18; 5, 10, 16 y 18; 6, 41 y 52) o los Fariseos (por ej. 7, 32; 8, 13; 9, 14, 15 y 40). El punto decisivo para Juan, y la razón del alejamiento de Jesús, fue la decisión del Sanedrín de que Jesús debía morir (11, 45-54).

(2) "L'Expulsion des Marchands du Temple", en *New Testament Studies* 15 (1968/69), pp. 1-22; *Jesus and His Contemporaries*, pp. 110-115.

incidente del Templo en un momento cercano al comienzo del ministerio de Jesús (2, 13-22). A Juan le interesa menos aún que a Marcos el aspecto cronológico, pero, al situar en dicho momento el incidente, demuestra que no es preciso asociarlo con la última visita de Jesús a Jerusalén; que no forma parte, por consiguiente, de los relatos originales de la Pasión.

Siempre se ha sabido que Jesús debió de ir una y otra vez de Galilea a Jerusalén y que tenía discípulos en Jerusalén y en Judea, lo mismo que en Galilea (3). La aportación de Trocmé consistió en demostrar que el incidente del Templo tuvo lugar durante una de las primeras visitas a Jerusalén, proporcionando el eslabón que se había perdido en los evangelios sinópticos. Fue éste el incidente que hizo de Jesús una figura pública, conocida y controvertida a lo largo y ancho de la nación.

Pero, ¿qué es lo que ocurrió en el Templo?

La llamada 'purificación' del Templo no fue un *golpe* o toma del Templo como primer paso en orden a la conquista de Jerusalén, como algunos autores han afirmado (4). Tampoco tuvo nada que ver, por lo demás, con los ritos y ceremonias sacrificiales que tenían lugar en el Templo (5), ni con la incierta expectativa judía de que el Templo habría de ser purificado por el Mesías en los últimos días. Jesús realizó su acción en el inmenso patio de los Gentiles, no en el Lugar Santo donde se ofrecían los sacrificios; y su acción fue motivada por los mercaderes y los cambistas. En otras palabras, su preocupación (como no podía ser menos, después de lo que hemos visto hasta ahora) no era la de adquirir poder o purificar el ritual. Su auténtica preocupación la constituían *los abusos relacionados con el dinero y los negocios*.

Hay numerosos datos extra-evangélicos que demuestran la existencia de un lucrativo negocio de venta de animales

(3) Además del evangelio de Juan, cf. Mc 10, 47; 11, 1-6; 14, 3 y 13-15; 15, 43.

(4) J. CARMICHAEL, *The Death of Jesus*, pp. 111-133; S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, pp. 331-336, 350-351.

(5) Cf. L. GASTON, *No Stone on Another*, p. 85.

sacrificiales en el gran patio del Templo (6). También hay pruebas de que los mercaderes se aprovechaban de la demanda de animales puros para los sacrificios, elevando los precios a veces de un modo exorbitante (7). También los cambistas obtenían excelentes beneficios de aquel tinglado. Se suponía que todo judío tendría que gastar en Jerusalén una parte de sus ingresos (8) y la mayoría de los peregrinos judíos llegaban a la ciudad con moneda extranjera.

Esto es lo que Jesús vio en el Templo. Y esto es lo que provocó su cólera. No le impresionaba la grandiosidad de las piedras y las construcciones (Mc 13, 1-2, pars.), ni hacía caso de los complicados ritos y ceremonias (9). Unicamente se fijó en la viuda que dio su último centavo (Mc 12, 41-44, par.) y en la explotación económica de la piedad y la devoción del pueblo. Lo que allí había eran mercaderes y cambistas que servían descaradamente a Mammón, en lugar de servir a Dios, con el permiso, tal vez la connivencia y posiblemente incluso en beneficio de los sumos sacerdotes que administraban la Casa de Dios.

Jesús estaba dispuesto a hacer algo al respecto. Su compasión por los pobres y oprimidos desembocó una vez más en la indignación y la cólera.

Según Marcos, todo esto despertó la atención de Jesús una tarde en que, por lo avanzado de la hora, no merecía la pena emprender ninguna acción (11, 11). De modo que volvió al día siguiente, probablemente después de reunir en torno a sí a un grupo numeroso de seguidores. Jamás podría haber conseguido él solo expulsar a los mercaderes y cambistas, indudablemente reacios a abandonar el lugar. Esto significa que la acción de Jesús no fue impremeditada ni ajena a un plan preconcebido. No se trató de un impulso momentáneo del que más tarde hubiera de arrepentirse.

(6) J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, pp. 48-49.
(7) *Id.*, pp. 33-34.
(8) *Id.*, p. 134.
(9) L. GASTON, *op. cit.*, p. 102.

Jesús y sus seguidores hicieron salir del patio a los mercaderes y cambistas con sus mercancías y su dinero. Según Juan, Jesús hizo uso de un látigo (2, 15). ¿Emplearon también látigos o blandieron espadas sus seguidores? No lo sabemos.

Seguramente Jesús puso vigilantes en los accesos al patio, no sólo para impedir que regresaran los enojados mercaderes, sino también para que hicieran cumplir su orden (de la que nos informa Marcos, 11, 16) de que nadie transportase cosas por el patio, el cual probablemente era empleado como atajo para transportar las mercancías de una parte a otra de Jerusalén.

La operación debió de originar de inmediato un auténtico tumulto. Se ha preguntado muchas veces cómo es posible que la omnipresente guardia del Templo o la guarnición romana de la fortaleza que dominaba el patio no intervinieran. ¿Acaso temían que una intervención armada pudiera originar un motín? ¿O tal vez llegaron a intervenir? Algunos autores han considerado la estrafalaria idea de que Jesús y sus discípulos se enzarzaron en combate con la guardia del Templo y, tal vez, hasta con la guarnición romana y que, durante un cierto tiempo, Jesús consiguió resistirles y mantener el control del Templo (10). Esto es históricamente imposible, no sólo porque no concuerda con todo lo que Jesús había dicho y hecho hasta entonces, sino además porque habría sido ciertamente registrado en los anales del historiador judío Josefo como un suceso de considerable importancia política y militar.

En mi opinión, probablemente intervino la guardia del Templo, pero únicamente con la finalidad de mantener el orden hasta que los sumos sacerdotes y los escribas pudieran llegar y negociar una solución pacífica al problema. En otras palabras: Jesús no opuso resistencia a la guardia, pero tampoco ésta insistió en que se permitiera regresar a los merca-

(10) Cf. nota 4.

deres y cambistas. El problema del derecho o la autoridad de Jesús para expulsarlos debía ser negociado con los funcionarios del Templo. Esta es la razón del pasaje de los evangelios sinópticos acerca de la autoridad de Jesús, así como del pasaje de Juan en que a Jesús se le pide una señal:

> ¿Con qué autoridad haces esto?, o ¿quién
> te ha dado tal autoridad para hacerlo? (Mc 11, 28 pars.).
> ¿Qué señal nos muestras para obrar así?
> (Jn 2, 18).

Todo había de depender de la respuesta que Jesús diera a esta pregunta. El no poseía ninguna autoridad oficial dentro del sistema y, por otra parte, no hizo apelación directa alguna a la autoridad de Dios, como habrían hecho los profetas. Los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos no estaban dispuestos a comprometerse en el tema del bautismo de Juan. De un modo semejante, tampoco Jesús estaba dispuesto a definirse acerca de su autoridad. El bien o el mal de lo que él había hecho no podía determinarse apelando a tipo alguno de autoridad. Su acción debía ser juzgada en sí misma. No había necesidad de autentificarla con señales. Los acontecimientos futuros (la venida de una nueva clase de Templo, o de reino, o del hijo del hombre) le darían la razón.

No hay ninguna duda de que, cuando Jesús predicó en el Templo —ya fuera en esta ocasión o en alguna otra visita a Jerusalén—, habló de la catástrofe venidera refiriéndose a la destrucción de la ciudad y de su Templo, y habló también del reino como de un nuevo tipo de Templo. En otras palabras: su predicación en Jerusalén siguió el esquema habitual: una urgente llamada al cambio inmediato *(metanoia)*, una advertencia acerca de las catastróficas consecuencias en el caso de que no se produjera dicho cambio, y la promesa de un nuevo Templo o comunidad en el caso de que dicho cambio se produjera de inmediato. Pero, al igual que sucedió con los profetas de antaño, se pensó que estaba profetizando contra el Templo, la ciudad y la nación y haciendo unas promesas ridículas acerca de un nuevo Templo en un futuro inmediato.

Lo que probablemente inquietaba aún más a las autoridades era la influencia que parecía tener sobre el pueblo y el número de personas que parecían creer en aquel presuntuoso galileo, del que seguramente no habían oído hablar jamás hasta que originó el tumulto en el mercado del Templo. De pronto Jesús se había convertido en una figura de importancia nacional. Ya no podría ser ignorado. Los dirigentes del pueblo tenían que tomar una decisión acerca de él.

Los acontecimientos que llevaron a la ejecución de Jesús nos han sido transmitidos de un modo realmente confuso. Pero si hemos de fiarnos únicamente de lo que podemos deducir con certeza de los datos de que disponemos, habríamos de decir que, algún tiempo después del incidente del Templo y antes del arresto de Jesús, al menos algunas de las autoridades de Jerusalén conspiraron en su contra y decidieron acabar con él.

Juan recoge la famosa escena de la conspiración (11, 47-52) en que el sumo sacerdote Caifás afirma durante una reunión de los sumos sacerdotes y los Fariseos: «es mejor que muera uno solo y no que perezca toda la nación» (11, 50).

Los detalles de la escena en el evangelio de Juan tal vez no sean, y probablemente nunca pretendieron ser, un relato histórico exacto de lo que ocurrió en aquella reunión. Pero la existencia de dicha conspiración es atestiguada por el relato independiente de la misma que podemos ver en los otros tres evangelios (Mc 14, 1-2; Mt 26, 3-5; Lc 22, 2) y por el hecho de que, en un determinado momento, Jesús se convirtió en fugitivo.

Tal vez Jesús llegara a saber que tenían intención de detenerle. Poco después del incidente del Templo se escabulló y fue a ocultarse (Jn 8, 59; 10, 39; 12, 36). Ya no podía

moverse abiertamente de un lado para otro (Jn 11, 54) y se vio obligado a abandonar Jerusalén y Judea (Jn 7, 1).

Pero tampoco estaba seguro en Galilea. Por aquel entonces, también Herodes albergaba contra él un odio mortal (Lc 13, 31; Mc 6, 14-16, par.). Ya no podía hablar libremente en las aldeas de Galilea (Mc 9, 30). De manera que tuvo que deambular con sus discípulos fuera de Galilea: al otro lado del lago, en las regiones de Tiro y de Sidón, en la Decápolis y en las cercanías de Cesarea de Filipo (Mc 7, 24 y 31; 8, 22 y 27). En un determinado momento regresó al otro lado del río Jordán (Mc 10, 1; Mt 19, 1; Jn 10, 40). Tal vez los datos geográficos no sean del todo exactos, pero de lo que no puede dudarse es de que Jesús anduvo de un lado a otro, como fugitivo y exiliado, fuera de su propia región.

Cuando, por fin, regresó a Jerusalén, tuvo que recurrir a métodos clandestinos. A sus discípulos les dice que encontrarían a un hombre llevando un cántaro de agua, al que deberían seguir hasta una casa en la que el propietario les alquilaría una sala donde poder preparar la comida de Pascua (Mc 14, 12-16, pars.). Mientras estuvo en Jerusalén, Jesús pasó las noches fuera de la ciudad, en Betania (Mc 11, 11; 14, 3), en Efraím (Jn 11, 54) o en Getsemaní (Mc 14, 32, pars.). Durante el día buscaba la seguridad entre las muchedumbres del patio del Templo (Lc 21, 37-38). Sabía que no se atreverían a arrestarle en medio de las multitudes que habían acudido para la fiesta, «no fuera a ser que se produjera un alboroto» (Mc 14, 2, pars.; Lc 20, 19).

El incidente del Templo había obligado a Jesús y a sus discípulos a modificar toda su forma de vida. Uno de los mejores indicios al respecto es el cambio de actitud con respecto al llevar o no llevar armas:

> Y les dijo: «Cuando os envié sin bolsa,
> sin alforja y sin sandalias, ¿os faltó algo?».
> Ellos dijeron: «Nada». Les dijo:
> «Pues ahora, el que tenga bolsa que la tome y lo
> mismo la alforja; y el que no tenga, que venda
> su manto y compre una espada». (Lc 22, 35-36).

En principio, habían podido fiarse de la amistad y la hospitalidad de la gente. Pero ahora se hallaban en constante peligro y sería difícil saber de quién podían fiarse. Eran individuos «buscados» que en cualquier momento podían ser reconocidos y capturados. ¡Tenían que estar preparados a defenderse a sí mismos con la espada! (11).

No sabemos cuánto tiempo estuvieron Jesús y sus discípulos escapando de acá para allá. Lo que sí sabemos es que Jesús empleó aquel tiempo en instruir más cuidadosamente a sus discípulos acerca del misterio del reino (Mc 4, 11, pars.; 9, 31). Dicha instrucción *posiblemente* incluyera los planes para la estructura del reino venidero. Dios sería Rey, y Jesús tendría algún tipo de función dirigente bajo el mismo Dios. Doce de sus seguidores tendrían que asumir, cada uno, la responsabilidad de los diferentes sectores de la comunidad de Israel que correspondían a las doce tribus primigenias: «Vosotros os sentaréis en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19, 28 = Lc 22, 30). Mateo lo entendió como una referencia al juicio final. Lucas, por su parte, no lo entendió así. En la Biblia, juzgar significa gobernar, y en este caso la idea parece ser la de que los doce serían gobernadores en el reino que compartirían con Jesús la *basileia,* o poder divino de gobernar (Lc 22, 29-30).

Tal vez sea éste el contexto en el que los doce comenzaron a discutir acerca de quién sería el mayor y quién habría de sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús (Mc 9, 33-37, pars.; 10, 35-40, par.). Ya conocemos su respuesta: Quienes tengan en el reino algún tipo de poder, deberán usarlo para servir a los demás (Mc 9, 35; 10, 41-45) y ten-

---

(11) Cf. O. CULLMANN, *The State in the New Testament,* pp. 31-34.

drán que hacerse pequeños como niños, tanto en prestigio como en rango (Mt 18, 1-4).

No podemos asegurar que esta especie de planificación de la estructura del reino tuviera lugar mientras Jesús anduvo huyendo, aunque es cierto que Marcos sitúa estas 'instrucciones' a los 'Doce' durante el período en que anduvieron errando fuera de Galilea o estuvieron ocultos dentro de la misma Galilea (7, 24 y 31; 8, 27; 9, 30-31, 33-34 y 35; 10, 35-45). Lo que sí podemos asegurar, sin embargo, es que fue durante ese período cuando a Jesús se le ofreció la tentación de tomar el poder en sus manos y permitir ser proclamado Mesías o rey de los judíos.

15

LA TENTACION DE LA VIOLENCIA

Los judíos de Palestina esperaban un Mesías y rezaban por su venida. Y la clase de persona que esperaban que fuera podemos deducirlo de las plegarias que solían recitar en la sinagoga: los salmos de Salomón y las Dieciocho Bendiciones. El Mesías habría de ser un rey, un descendiente de David, ungido por el mismo Dios. Sería un poderoso gobernante que «acabaría con los gobernantes injustos», «los despedazaría... con una vara de hierro» y «destruiría las naciones impías con la palabra de su boca» (1). Emplearía su vara de hierro para infundir en todos los hombres el «temor del Señor» y obligar a todos ellos a realizar «las obras de la justicia» (2).

No es preciso que nos adentremos en la larga historia de este concepto de Mesías o en las peculiares expectativas de determinadas minorías esotéricas. El judaísmo palestiniano, en general, esperaba a un rey humano que habría de ejercer un poder político y militar para restaurar el reino de Israel (3).

Teniendo esto en cuenta, y teniendo en cuenta además la clase de reino que Jesús predicó, no debería sorprendernos

(1) *Salmos de Salomón,* 17.
(2) *Salmos de Salomón,* 18.
(3) F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology,* pp. 136-138; G. VERMES, *Jesus the Jew,* pp. 130-134.

descubrir que en ninguna ocasión y bajo ninguna circunstancia Jesús pretendiera, directa o indirectamente, ser el Mesías. Esto lo admiten hoy todos los expertos en Nuevo Testamento, incluso los más conservadores.

Hay algunos pasajes evangélicos en los que aparece Jesús refiriéndose a sí mismo como el Mesías, pero, evidentemente, son palabras de los evangelistas, que estaban todos ellos convencidos de que Jesús era el Mesías (4). Pero uno de los indicios más firmes de la exactitud histórica de los evangelios es su común resistencia a la tentación de afirmar que Jesús pretendiera realmente ser el Mesías, así como el hecho de que recuerden que el propio Jesús prohibió a la gente que le proclamaran Mesías (5).

Este fue el origen del llamado Secreto Mesiánico. Tal vez pueda afirmarse que Jesús quiso únicamente ser reservado y trató de eludir todo lo referente a su mesianismo, pero, más en el fondo, lo que parece es que lo consideró como una tentación de Satanás que debía ser rechazada.

Hubo dos incidentes durante aquel período de clandestinidad y ocultamiento que parecerían haber constituido, originariamente, sendas tentaciones de aceptar el trono de Israel. La primera provino de unos cuatro o cinco mil hombres; la segunda, de Pedro.

Parece ser que unos cuatro o cinco mil hombres (sin contar las mujeres y los niños) fueron desde Galilea hasta las remotas y desérticas colinas cercanas a Betsaida, con objeto de ver a Jesús y a sus discípulos. ¿Por qué acudieron allá? Y ¿por qué sólo hombres? ¿Quién organizó tan masiva afluencia? ¿Cómo se las arreglaron para reunir a tanta gente?

No puede haber la menor duda de que la concentración tuvo lugar. Todos los evangelios y todas las fuentes y tradi-

(4) Mc 14, 41; 14, 62 (cf., sin embargo, Mt 26, 64; Lc 22, 70 y Mc 15, 2; Mt 27, 11; Lc 23, 3; Jn 18, 37); Mt 11, 2; Jn 4, 25-26 (cf., sin embargo, Jn 7, 26-27, 31 y 40-44; 10, 24-26 y 38).

(5) Mc 1, 24-25 y 34; 3, 12; 8, 30; Lc 4, 41; cf. también Mc 1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26; 9, 9; Mt 9, 30.

ciones lo recogen. Sin embargo, su interés por el incidente se debió a la posterior significación del milagro de los panes y los peces.

La clave para dar con el objetivo y la significación original del hecho podemos descubrirla en una serie de datos incidentales. Marcos nos dice que Jesús sintió compasión de aquellos millares de hombres porque eran «como ovejas sin pastor», y entonces Jesús «se puso a instruirles extensamente» (6, 34). Podemos suponer que les hablaría acerca de la clase de reino que Dios quería para los hombres. Ya hemos visto cómo les enseñó a compartir el alimento que poseían. Según Juan, al final del episodio la gente decía: «Este es sin duda el profeta que iba a venir al mundo»; pero Juan prosigue: «Dándose cuenta Jesús de que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo» (6, 14-15). Según Marcos (a quien sigue Mateo), tuvo que «obligar» a sus discípulos a subir a la barca y a ir delante de él mientras él «despedía» a la gente, después de lo cual se fue al monte a orar (Mc 6, 45-46; Mt 14, 22-23).

No sabemos quién organizó la concentración. No es probable que fueran los Zelotes, los cuales no se atrevían por entonces a asomar la cabeza y se hallaban temporalmente sin un auténtico líder (como ovejas sin pastor). Pero, en primer lugar, el liderazgo Zelote, al igual que el Macabeo de tiempos pasados, era dinástico, es decir, se transmitía de padres a hijos (6). Y además, como ya hemos visto, los Zelotes nunca podrían haber estado de acuerdo con las actitudes y las convicciones de Jesús.

(6) Judas Galileo, su fundador, había sido muerto, y sus seguidores dispersados (Hech 5, 37). Los hijos de Judas probablemente eran demasiado jóvenes en aquel momento para reorganizar y dirigir el movimiento. Dos de ellos, Jacob y Simón, resurgieron en torno a los años 46-48 d. C. y fueron capturados y crucificados, mientras otro hijo, Menahem, dirigió la revuelta del año 66; por último, un descendiente llamado Eleazar fue el jefe de los Zelotes en Massada (año 73). Cf. S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, pp. 52, 103, 131-133.

Pero no eran en absoluto los Zelotes los únicos nacionalistas judíos que deseaban derrocar a los romanos a fin de restaurar la monarquía judía (7). Demasiados autores modernos dan la impresión de que todos los judíos que pensaban en la revolución violenta como medio para liberar a su país del imperialismo romano eran Zelotes. Al final, ciertamente fueron los Zelotes quienes dirigieron la revolución, y bajo su liderazgo se unieron todos los demás. Pero aún no se había producido este hecho cuando unos cuatro o cinco mil judíos nacionalistas se adentraron en el desierto con el fin de convencer a Jesús de que aceptara ser su jefe. El era un galileo, un profeta y un taumaturgo, con unas verdaderas dotes naturales para el liderazgo, y recientemente había adquirido renombre por haberse atrevido a desafiar a las autoridades de Jerusalén y haber 'purificado' el Templo. Tal vez incluso hubieran corrido rumores de que era descendiente de David.

Jesús no dejaba de comprender aquellas aspiraciones, aquellos deseos de liberación y aquella necesidad de un «pastor». Pero trató de persuadirles de que los caminos de Dios no eran los caminos del hombre, y que el reino de Dios no habría de ser como los reinos humanos. Y también entonces, como había hecho siempre, debió de hacer un llamamiento al cambio de corazón, a la conversión individual y a la fe en una nueva clase de reino.

Pero su enseñanza y el milagro de la multiplicación no hicieron sino convencerles aún más de que él era el Mesías, el rey escogido por Dios. Y antes de que las cosas pudieran írsele de las manos, obligó a sus discípulos a marcharse en la barca y despidió a la multitud. Después sintió la necesidad de quedarse a solas para reflexionar y orar.

La segunda tentación provino de Pedro y tuvo lugar cerca de Cesarea de Filipo.

---

(7) M. HENGEL, *Victory over Violence*, pp. 55, 61, 64-65; F. V. FILSON, *A New Testament History*, Londres 1965, p. 27.

Por lo general, la gente había visto en Jesús a un profeta semejante a Juan el Bautista, Elías, Jeremías o cualquier otro profeta (Mc 8, 28, pars.). Pero ahora Pedro, en nombre de los demás discípulos, afirma que considera a Jesús el Mesías (Mc 8, 29, pars.). Jesús le replica con la orden estricta de no decir nada de eso a nadie (Mc 8, 30, pars.) y comienza después a enseñarles cómo el destino que le aguarda es el de ser rechazado (Mc 8, 31, pars.). Pedro toma aparte a Jesús para reprenderle, pero, a su vez, Jesús reprende a Pedro diciéndole: « ¡Quítate de mi vista, Satanás!, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (Mc 8, 32-33, pars.).

Debió de ser una disputa muy seria. Pedro estaba enojado con Jesús por hablar de rechazo y de fracaso precisamente cuando tenía al alcance de la mano la oportunidad de tomar el poder y convertirse en Mesías. Jesús, por su parte, estaba enojado con Pedro por desempeñar el papel de Satanás, el tentador, y por pensar como suelen hacerlo los hombres: en términos de poder y de fuerza.

Es indudable que nos hallamos ante un hecho histórico. Ni Marcos, ni cualquier otro de los primeros cristianos, se habría atrevido a inventar tan vehemente disputa entre Jesús y Pedro, y con un lenguaje tan enérgico. Los evangelistas, que creían que Jesús era el Mesías, se interesan por el episodio principalmente a causa de la 'confesión' de Pedro de que Jesús era el Mesías. Y se entiende que la discusión tuvo lugar únicamente con respecto al futuro rechazo y a los futuros padecimientos de Jesús. Lo que, en principio, fue una 'tentación' se convirtió, para los primeros cristianos, en una 'profesión de fe'. Más adelante veremos cómo pudo suceder esto.

No deberíamos subestimar el carácter real de esta tentación para Jesús, la cual nos ha llegado también en la forma de un diálogo con Satanás que, por razones temáticas, se incluyó entre las otras tentaciones que padeció durante los cuarenta días en el desierto (Lc 4, 5-8; Mt 4, 8-10). Se nos

da a entender que Jesús tuvo que *luchar* contra esta tentación de tomar el poder, aceptar el trono y gobernar un nuevo imperio («todos los reinos del mundo»). ¿Acaso no sería esta la mejor manera de liberar a los pobres y a los oprimidos? ¿No podría ejercer la autoridad como un servicio a todos los hombres, *una vez que* hubiera tomado el poder por la fuerza? ¿No sería un modo más eficaz de suscitar la fe y cambiar el mundo?

En principio, Jesús no era un pacifista. No existen pruebas de que Jesús pensara que la fuerza y la violencia no deberían ser empleadas jamás, por ninguna razón y en ninguna circunstancia. De hecho, él mismo hizo uso de la fuerza (aunque probablemente sin derramamiento de sangre) para expulsar a los mercaderes del Templo. Obligó a sus discípulos a alejarse de la concentración que hemos visto un poco más arriba. Les aconsejó que llevaran espadas para defenderse. En aquellas circunstancias no les dijo que debían presentar la otra mejilla. Los mandamientos de ofrecer la otra mejilla y no resistir al mal suelen citarse fuera de su contexto. En su verdadero contexto, tales mandamientos son una forma de contradecir el principio del «ojo por ojo y diente por diente» (Mt 5, 38-39). No excluyen la violencia en cuanto tal, sino la violencia por razones de venganza. Sin embargo, el reino ciertamente no puede ser adquirido por la fuerza. El problema, pues, es el siguiente: las condiciones necesarias para lograr la fe, la conversión y la liberación ¿no podrán, en determinados momentos y circunstancias, exigir el empleo de la fuerza y la violencia?

De lo único que podemos estar seguros es de que, en sus concretas circunstancias y en el tiempo que le tocó vivir, Jesús decidió que el empleo de la fuerza para alcanzar el poder para sí mismo (o para cualquier otro) sería perjudicial para el hombre y, por consiguiente, contrario a la voluntad de Dios. La expresión «Los que empuñan la espada, a espada perecerán», que Mateo escuchó en algún momento y la incluyó en el relato del arresto de Jesús (26, 52), no es, y probablemente nunca pretendió ser, una verdad eterna. En determinadas circunstancias se puede empuñar la espada sin tener por ello que perecer a espada, pero en las circunstancias que rodeaban al arresto de Jesús, cuando Jesús y sus discípulos se hallaban en tan notoria inferioridad numérica, el empuñar la espada era sencillamente suicida.

Jesús era un hombre práctico y realista. Podía advertir, al igual que la mayoría de los Fariseos y Saduceos, que cualquier intento por acabar con el poder de los romanos era un verdadero suicidio. Esperar una victoria milagrosa era tentar a Dios (Lc 4, 12, par.). Una guerra con Roma sólo podía desembocar en una gigantesca matanza del pueblo. De hecho, era ésta la catástrofe que Jesús temía y que pensaba que únicamente podía ser evitada mediante una general transformación del corazón (Lc 13, 1-5).

Pero probablemente no fue ésta la única razón *práctica* por la que Jesús se negó a intentar un *golpe de estado.* El aceptar reinar sobre un pueblo que no había manifestado su intención de prestar fidelidad al reino de Dios y conducir al combate a dicho pueblo significaba ceder todas las ventajas a Satanás (Mt 4, 8-10, par.). Habría significado aceptar el poder de Satanás sobre un pueblo en absoluto leal al reino de Dios, animándole a emplear la violencia contra otro pueblo que, no por ser más impío, era merecedor de violencia. De ese modo no se conseguiría nada en favor del reino de Dios. El propio Israel tenía que convertirse antes de contemplar la posibilidad de intentar algo parecido. Es muy probable que Jesús hubiera estado dispuesto a ser el Mesías-rey si Israel hubiera cambiado su modo de ser, haciendo posible de ese modo el advenimiento del reino de Dios. En tal caso, el ser Mesías no habría constituido un título de honor, prestigio y poder, sino una forma de servicio, y los Gentiles habrían sido introducidos en el reino no por el poder de las armas, sino por la fuerza de la fe y la compasión.

Jesús no fue un pacifista *en principio,* sino *en la práctica,* es decir, en las circunstancias concretas de su tiempo.

No sabemos lo que habría hecho en otras circunstancias. Pero podemos suponer que, *si* no hubiera habido otra manera de defender a los pobres y oprimidos, y *si* no hubiera existido el peligro de una escalada de violencia, su compasión sin límites podría haber desembocado, con el tiempo, en violenta indignación. *De hecho,* recomendó a sus discípulos que portaran espadas para poder defenderse y, *de hecho,* desalojó el patio del Templo haciendo uso de una cierta violencia. Sin embargo, aun en estos casos, su violencia había constituido una medida transitoria sin otra finalidad que la de impedir una violencia mucho más grave. El reino de la absoluta liberación para todos los hombres no puede ser establecido mediante la violencia. Sólo la fe puede hacer posible la venida del reino.

16

LA FUNCION DEL SUFRIMIENTO Y LA MUERTE

Los judíos habían tenido una larga tradición de persecución y de sufrimiento. En teoría, el hombre recto siempre había sufrido por culpa de su rectitud, y todo fiel judío estaba dispuesto a morir antes que desobedecer la ley. En la época de los Macabeos (dos siglos antes de Jesús) muchos jóvenes judíos sufrieron y murieron como mártires por la ley. Cuando los romanos tomaron por primera vez el templo, el año 63 a. C., los sacerdotes murieron en su puesto, prefiriendo proseguir con la rutina de los sacrificios antes que tratar de salvar la vida (1). En la época de Jesús, los Zelotes estaban dispuestos a soportar cualquier tortura antes que reconocer como señor al César, y miles de ellos fueron crucificados por los romanos (2). En Masada, el año 73 d.C., se suicidaron para no tener que someterse a un 'Gentil'.

Por su parte, los profetas habían sido perseguidos por los dirigentes judíos de Jerusalén a causa de sus críticas a Israel. En la época de Jesús, la figura del profeta se confundía con la figura del mártir, y había nacido una serie de leyendas acerca de los sufrimientos y el martirio de la práctica totalidad de los profetas (Mt 23, 29-37, par.; Hech 7, 52) (3).

(1) JOSEFO, *Antigüedades judías,* 14, 67.
(2) *Id.,* 7, 416-419; cf. S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots,* p 57, 1.
(3) W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church,* pp. 57-58.

La muerte en tales circunstancias era generalmente considerada como una expiación del pecado, del pecado propio y de los pecados de los demás. Los primeros cristianos no inventaron la idea del martirio ni la idea de una muerte expiativa y redentora, sino que dicha idea formaba parte de la herencia judía (4).

Pero, ¿cuál fue la actitud de Jesús ante el sufrimiento y la muerte?

Al igual que los hombres rectos, Jesús y sus discípulos seguramente esperaban la persecución. Al igual que los Zelotes, estarían dispuestos a tomar su cruz y ser crucificados (Mc 8, 34, pars.). Al igual que los profetas, tendrían que contar con la posibilidad del martirio. Pero había algo más. Jesús poseía una nueva doctrina y, en función de la misma, el sufrimiento y la muerte estaban íntimamente asociados a la venida del reino.

> Bienaventurados los pobres...
> Bienaventurados los que padecen persecución...
> porque de ellos es el reino de los cielos.
> Bienaventurados seréis cuando os insulten y os persigan
> y digan contra vosotros toda clase de calumnias...
> porque del mismo modo persiguieron a los profetas
> anteriores a vosotros (Mt 5, 3, 10-12).

La bienaventuranza se refería originalmente a los pobres y oprimidos; pero Jesús y sus discípulos, debido a su compasión y su solidaridad con ellos, acabaron inevitablemente siendo igualmente perseguidos y rechazados. Para entrar en el reino con los pobres y oprimidos, había que renunciar a todas las posesiones, estar dispuesto a dejar hogar y familia, y sacrificar toda esperanza de prestigio, estima pública y grandeza. En otras palabras, era preciso negarse a sí mismo (Mc 8, 34, pars.) y estar dispuesto a sufrir.

(4) *Id.*, pp. 45, 57, 59; J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 287-288.

Hay en todo esto una paradoja: la paradoja de la compasión. Lo único que Jesús estaba decidido a destruir era el sufrimiento: el sufrimiento de los pobres y oprimidos, el sufrimiento de los enfermos, el sufrimiento subsiguiente a la más que posible catástrofe. Pero la única forma de destruir el sufrimiento consiste en renunciar a todos los valores mundanos y arrostrar las consecuencias. Sólo si se está dispuesto a sufrir se puede vencer el sufrimiento existente en el mundo (5). La compasión aniquila el sufrimiento, a base de sufrir *con* y *en nombre de* los que sufren. La sym-patía para con los pobres de quien no está dispuesto a compartir sus sufrimientos no pasa de ser una emoción, o sentimiento, inútil. No es posible compartir las bienaventuranzas de los pobres si no se está dispuesto a compartir también sus sufrimientos.

Pero Jesús llegó mucho más lejos. La muerte es, más o menos, igualmente paradójica que el sufrimiento. Hay un verdadero enigma relacionado con la vida y la muerte que aparece, en todas las tradiciones, en diversos lugares de los evangelios y bajo diversas formas (Mc 8, 35, pars.; Mt 10, 39; Lc 14, 26; Jn 12, 25). Indudablemente, dicho enigma se basa en las palabras del propio Jesús (6). Una atenta comparación de cada uno de los textos nos permite concluir que el enigma o paradoja original debió de ser, en términos sencillos, algo así: *Quien salve su vida, la perderá; y quien pierda su vida, la salvará.* Hay que recordar que esto pretende ser un enigma. El interpretarlo en el sentido de perder la vida en este mundo para salvarla en el mundo futuro, significa dejar de tratarlo como tal enigma (7). ¿Qué significa, pues?

(5) J. MOLTMANN, "Die Gekruisigde God", en *N. G. Teologiese Tydskrif*, marzo 1973, p. 110.
(6) Acerca de los 'enigmas' como características del estilo de Jesús, cf. J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 30-31.
(7) Esto es precisamente lo que ha hecho Juan: 12, 25.

Salvar la propia vida significa aferrarse a ella, amarla, tenerla en mucha estima y, consiguientemente, temer la muerte. Perder la propia vida significa no darle importancia, estar desligado de ella y, por lo tanto, dispuesto a morir. La paradoja consiste en que el hombre que teme la muerte ya está muerto (8), mientras que el hombre que ha dejado de temer la muerte, en ese momento ha comenzado a vivir. Una vida auténtica y que merezca la pena sólo es posible cuando se está dispuesto a morir.

Pero nos falta dilucidar por quién, o por qué, habría que estar dispuesto a morir. Los mártires Macabeos murieron por la ley; los Zelotes murieron por defender la soberanía del Dios de Israel; otros hombres han sacrificado sus vidas por otras causas. Pero Jesús no murió por una causa. En su opinión, habría que estar dispuesto a sacrificar la vida exactamente por la misma razón por la que se sacrifican las posesiones, el prestigio, la familia y el poder: por los demás. La compasión y el amor obligan al hombre a hacerlo todo por los demás. Sin embargo, el hombre que afirma vivir por los demás y no está dispuesto a sufrir y morir por ellos, es un mentiroso y está muerto. Pero Jesús estaba lleno de vida porque se hallaba dispuesto a sufrir y morir no por una causa, sino por la gente.

Habría, sin embargo, que matizar en qué consiste la disponibilidad a morir por los demás. No se trata de estar dispuesto a morir por alguna o algunas personas determinadas, sino por todos los hombres. Lo primero sería una expresión de la solidaridad de grupo. Lo segundo es expresión de la solidaridad universal.

La disponibilidad de Jesús a morir por todos los hombres es, por lo tanto, un *servicio,* del mismo modo que es servicio cualquier otro aspecto de su vida: un servicio prestado a todos los hombres (9). «Porque el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10, 45). El rescate se ofrece para redimir o liberar a otros. Ofrecer la propia vida como rescate significa estar dispuesto a morir para que otros puedan vivir. «Por muchos» es una expresión hebrea y aramea que generalmente significa «por todos y cada uno» (10). Así fue cómo, en la Ultima Cena, prefiguró Jesús el ofrecimiento de su sangre «por muchos» (Mc 14, 24; Mt 26, 28).

(8) Al igual que los muertos a quienes hay que dejar que entierren a sus muertos (Mt 8, 22, par.).

Hasta ahora hemos visto únicamente la disponibilidad de Jesús a morir; pero no hemos considerado aún su muerte efectiva. Resulta bastante fácil entender lo que significa estar dispuesto a morir por la humanidad, pero ¿bajo qué circunstancias podría uno morir realmente por la humanidad? ¿Acaso hay algunas circunstancias en las que se podría *servir* mejor al mundo muriendo por él, en lugar de seguir viviendo para él?

Jesús debió de ser plenamente consciente de las peligrosas consecuencias de sus palabras y sus obras. Herodes había hecho silenciar a Juan el Bautista, y se rumoreaba que ahora deseaba hacer lo mismo con Jesús (Lc 13, 31). Después del incidente del Templo, la vida de Jesús corría tal peligro que no tuvo más remedio que ocultarse. Y fue durante ese tiempo cuando decidió ir a Jerusalén a morir (Mc 8, 31, pars.; Lc 9, 51; 13, 33). ¿Por qué?

Parece ser que Jesús tuvo que hacer frente a la doble alternativa de permanecer oculto para eludir la muerte, o salir de su escondimiento y afrontar dicha muerte. Los cuatro o cinco mil hombres, junto con Pedro y los discípulos, deseaban que saliera de su ocultamiento en calidad de Me-

(9) J. ROLOFF ha razonado, pormenorizada y convincentemente, que el significado original de la muerte de Jesús fue el servicio, y que de este modo ha podido perfectamente concebir su muerte el propio Jesús: "Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lk 22, 27)", en *New Testament Studies,* pp. 38-64. E. SCHILLEBEECKX ha dado un paso más, mostrando que el propio Jesús debió de concebir su muerte como un servicio a la humanidad: *Jezus,* pp. 251-256.

(10) J. JEREMIAS, *New Testament Theology,* pp. 130, 291, 293.

sías, con un ejército u otra forma cualquiera de manifestar su poder, a fin de vencer a su adversarios de Jerusalén. Pero su arma era la fe, no la fuerza. Su objetivo, como siempre, seguía siendo el de despertar la fe en el reino. Y esto no podía hacerlo permaneciendo oculto, pero si salía a la luz y se ponía a predicar, antes o después acabarían capturándolo y silenciándolo, a menos que su propia muerte pudiera convertirse en un modo de suscitar la fe en el reino.

El servicio que durante toda su vida había prestado Jesús a los pobres, a los enfermos, a los pecadores y a sus discípulos, y que había intentado prestar también a los escribas y Fariseos y a todos los demás, era el servicio de suscitar la fe en el reino. No había otro modo de salvar a los hombres del pecado, el sufrimiento y la catástrofe que se avecinaba. No había otro modo de hacer posible la venida del reino en lugar de la catástrofe. Pero si se le impedía hacer esto, si se le impedía predicar o despertar la fe con sus palabras y sus actos, ¿qué podía hacer?

No estaba dispuesto a transigir aceptando el papel de Mesías y el recurso a la violencia, ni estaba dispuesto tampoco a adaptar sus palabras a la conveniencia de las autoridades (suponiendo que no fuera ya demasiado tarde para esto). La única alternativa era la muerte. En aquellas circunstancias, morir era la única manera de seguir sirviendo a la humanidad, la única forma de hablar al mundo (Jn 7, 1-4), el único modo de dar testimonio del reino. Los hechos hablan más alto que las palabras, pero la muerte habla aún más alto que los hechos. Jesús murió para que el reino pudiera venir (11).

(11) Habría que observar que el despertar de la fe también hace efectivo el perdón de Dios en el hombre. Jesús dice a la mujer pecadora: "Tu fe te ha salvado" (de tus pecados) (Lc 7, 50). De donde se deduce que una de las consecuencias de la muerte de Jesús sería el perdón de los pecados. En este sentido, la muerte de Jesús puede interpretarse como expiación por el pecado. Jesús no tuvo que aplicar a un Dios airado y poco dispuesto a perdonar. Dios está siempre deseando perdonar, y perdonar incondicionalmente. La muerte de Jesús nos revela esta realidad y despierta nuestra fe en ella, permitiendo que, de ese modo, el perdón de Dios transforme nuestras vidas.

Todos los evangelios describen unánimemente a Jesús como un hombre que fue a la muerte consciente y voluntariamente. Las palabras y expresiones que emplea, especialmente en las llamadas «predicciones de la Pasión» (12), en realidad pueden provenir de una reflexión posterior a su muerte, pero está fuera de toda duda el hecho fundamental de que él acudió a morir consciente y libremente (13).

También es significativo el que dichas «predicciones» tuvieran lugar durante el período de ocultamiento, el que la primera «predicción» sea una respuesta a la afirmación del mesianismo de Jesús por parte de Pedro (Mc 8, 29-33, pars.) y el que cada una de las tres principales «predicciones» venga seguida de una serie de instrucciones acerca de la abnegación, la disponibilidad a morir, el ser servidores y el tomar los últimos lugares (cf. Mc 8, 34-37; 9, 31-37; 10, 33-45, pars.).

Los datos de que disponemos no nos permiten determinar hasta qué punto previó Jesús las circunstancias exactas de su muerte. ¿Le arrestarían a él solo, o también a sus discípulos? Algunos autores han afirmado que Jesús hablaba como si esperara (o, al menos, no excluyera la posibilidad) que él y sus discípulos fueran a ser ejecutados conjuntamente (14). ¿Le lapidarían o le crucificarían?, es decir, ¿sería ejecutado por el Sanedrín o por Pilato? ¿Le arrestarían durante las fiestas, o después de ellas? ¿Tendría la oportunidad de predicar en el Templo antes de que lo aprehendieran?

Tal vez previera algunos de estos detalles. Ciertamente parece haber sospechado que Judas informaría sobre él. Pero en ningún caso precisamos recurrir a explicaciones basadas en la presencia divina o en revelaciones especiales acerca del

(12) Mc 8, 31, par.; 9, 31, par.; 10, 33-34, par.; 10, 45; Mt 26, 2; Lc 17, 25; 24, 7.

(13) J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 281-283, 295-296, ha reducido todas estas 'predicaciones' al enigma básico y original: "El hombre será entregado a los hombres".

(14) *Id.*, pp. 108-110; L. GASTON, *No Stone on Another*, p. 420; W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution...*, p. 88; T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, p. 231.

futuro. Las parábolas deberían bastar para mostrarnos la perspicacia de Jesús acerca de los motivos de los hombres y cuán perfectamente podía predecir sus reacciones.

Nos falta aún considerar si Jesús previó su resurrección, o no. Algunas de las «predicciones de la Pasión» concluyen con una «predicción de la resurrección»: «y a los tres días el hijo del hombre resucitará» (Mc 8, 31, pars.; 9, 31, pars.; 10, 34, pars.; cf. también Mc 9, 9). No es imposible que Jesús pudiera decir tal cosa. «A los tres días» es una forma hebrea y aramea de decir: «pronto», o «no mucho después» (15). La mayoría de los judíos creían entonces en la resurrección de los muertos el último día, y los mártires eran los que mayor certeza tenían acerca de dicha resurrección. Tal vez Jesús no predijera su resurrección para antes del último día; de lo contrario no tendrían ningún sentido la confusión, la duda y la sorpresa que se produjeron cuando resucitó. En otras palabras, lo que esta «predicción» significaría es que Jesús, como una especie de profeta-mártir, esperaba resucitar en el último día *y* que ese último día estaba cercano.

Esta interpretación no es incompatible con las creencias y preocupaciones de Jesús, pero es ciertamente irrelevante con relación a todo lo que había tratado de decir y hacer en su vida. Probablemente coincidía con los Fariseos —y en contra de los Saduceos— en lo referente a la resurrección, como nos cuentan los evangelios (Mc 12, 18-27). Pero es realmente significativo el que, fuera de las citadas «predicciones de la resurrección», la única vez que Jesús menciona la resurrección es en la respuesta a los Saduceos acerca de dicha resurrección (16). Pero él nunca plantea la cuestión por propia iniciativa. No es parte integrante de lo que deseaba decir a Israel en aquel momento y en aquellas circunstancias. ¿Por

(15) J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 285; L. GASTON, *op. cit.*, p. 415; E. SCHILLEBEECKX, *Jezus*, pp. 430-435; E. L. BODE, "On the Third Day according to the Scriptures", en *The Bible Today* 48 (1970), pp. 3.297-3.303.

(16) C. F. EVANS, *Resurrection and the New Testament*, pp. 30-33.

qué hablar de la resurrección cuando la gente sufre, la catástrofe es inminente y existe una general esperanza en que el reino de Dios va a venir a la tierra en un futuro próximo? Podemos preguntarnos, pues, si Jesús llegó a hacer alguna «predicción de su resurrección».

Lo cual no significa que Jesús *no creyera en la resurrección*. Es indudable que creía en ella, como en otras muchas cosas en las que creían los judíos de su tiempo; del mismo modo que los profetas creían sin duda en muchas cosas que no concernían directamente al mensaje que tenían que transmitir a la gente de su tiempo. Para Jesús, en la época que le tocó vivir, la resurrección, al igual que el pago de los tributos al César o los sacrificios en el Templo, sencillamente no constituía el problema básico.

Después de su muerte, la situación fue completamente diferente. Entonces, como veremos, la resurrección se convirtió en el punto esencial.

17

«¿QUIEN ES ESTE HOMBRE?»

Jesús es un hombre bastante subestimado; subestimado no sólo por quienes le conciben como si no fuera más que el maestro de una verdad religiosa, sino también por quienes van al extremo opuesto de insistir de tal modo en su divinidad que deja de parecer plenamente humano. Pero si le permitimos a Jesús hablar por sí mismo y tratamos de entenderle sin ningún tipo de ideas preconcebidas y dentro del contexto de su época, lo que aparece es un hombre de extraordinaria independencia, de inmenso valor (1) y de una autenticidad sin precedentes; un hombre, cuya profundidad resiste a toda explicación. El privar de su humanidad a este hombre es privarle de su grandeza.

Resulta difícil para nosotros imaginar cómo debió de ser aquel hombre para diferenciarse tan radicalmente de cualquier otro, tanto en el pasado como en el presente, en una época en que la conformidad grupal era la única medida de verdad y de virtud. A Jesús no le impresionaba la inmensa erudición de los escribas. Discrepaba abiertamente de ellos, aun cuando ellos poseyeran más conocimientos acerca de los pormenores de la ley y de su tradicional interpretación. Ninguna tradición era tan sagrada que no pudiera ser cuestionada; ninguna autoridad tan grande que no pudiera ser contra-

(1) J. D. M. DERRETT, *Jesus's Audience*, p. 13.

dicha; ningún supuesto tan fundamental que no pudiera ser cambiado.

No hay nada en los evangelios que pueda hacernos pensar que Jesús se opusiera a todo el mundo por pura rebeldía o por puro resentimiento contra el mundo, sino que en todo momento da la impresión de ser un hombre que tiene el valor que le dan sus convicciones; un hombre que es independinete de los demás, debido a la enorme profundidad que posee y que hace superfluo todo tipo de posible dependencia.

No hay en Jesús el menor rastro de miedo. No le asustaba el originar un escándalo, o la pérdida de su reputación y hasta de su vida. Todos los hombres religiosos, incluido Juan el Bautista, se escandalizaban del modo que tenía Jesús de mezclarse socialmente con los pecadores, de cómo parecía disfrutar de su compañía, de la tolerancia que mostraba con respecto a las leyes, de su aparente indiferencia por la gravedad del pecado y de su franca y natural manera de tratar a Dios. No tardó, pues, en adquirir lo que llamaríamos una mala reputación: «Ahí tenéis a un comilón y un borracho». El propio Jesús lo relata con un aparente toque humorístico (Mt 11, 16-19). Desde el punto de vista de la solidaridad de grupo, su amistad con los pecadores permitía clasificarle a él mismo como un pecador más (Mt 11, 19; Jn 9, 24). En una época en que la cordialidad para con una mujer ajena a la propia familia sólo podía significar una cosa, su amigable trato con las mujeres, y en especial con prostitutas, habría bastado para arruinar cualquier resto de buena reputación que todavía pudiera conservar (Lc 7, 39; Jn 4, 27). Jesús no hacía ni se comprometía con nada que pudiera significarle un mínimo de prestigio a los ojos de los demás. No buscaba la aprobación de nadie, ni siquiera la aprobación del «más grande de los hombres nacidos de mujer».

Según Marcos (a quien siguen Mateo y Lucas), los mismos adversarios de Jesús reconocen que es un hombre honrado y audaz: «Sabemos que eres sincero y que no te importa

de nadie, porque no miras la condición de las personas, sino que enseñas con franqueza el camino de Dios» (12, 14).

Pero aunque esta confesión sólo pretende inducirle engañosamente a decir alguna temeridad acerca del pago de los tributos al César, nos da alguna idea de la impresión que Jesús causaba en la gente. Su familia pensaba que estaba «fuera de sí» (Mc 3, 21); los Fariseos creían que estaba poseído por el demonio (Mc 3, 22); se le acusaba de ser borracho, glotón, pecador y blasfemo, pero nadie pudo jamás acusarle de insinceridad e hipocresía, o de que tuviera miedo de lo que la gente pudiera decir acerca de él o pudiera hacer en su contra.

El valor, la intrepidez y la independencia de Jesús hacían preguntarse a la gente una y otra vez: «¿Quién es este hombre?» (2). Resulta significativo que Jesús nunca respondiera a esta pregunta. No hay ninguna prueba de que en alguna ocasión pretendiera arrogarse cualquiera de los elevados títulos que la Iglesia le atribuiría más tarde.

Muchos expertos han afirmado que el único título que Jesús pretendió para sí fue el de «Hijo del Hombre». Pero esto no es cierto. Y no porque Jesús no se designara a sí mismo como hijo del hombre, sino porque 'hijo del hombre' no es un título.

Se ha estudiado, escrito e investigado muchísimo acerca del llamado título de «Hijo del Hombre» que aparece en los evangelios. Pero lo auténticamente desconcertante es la enorme diversidad de conclusiones a que han llegado los más eminentes expertos. Es difícil encontrar a dos de ellos que coincidan en lo que puede decirse acerca del «Hijo del Hombre», si no es para afirmar que se trata de un título muy importante. Este solo hecho debería hacernos sospechar que debe de haber algo erróneo en la forma de plantear el problema. ¿Fue originalmnete un título la expresión 'hijo del hombre'? De hecho, es una expresión que no se emplea nunca en una confesión de fe; jamás se predica de Jesús ni de ningún otro; en los evangelios no aparece en ninguna ocasión en boca de nadie, a excepción del propio Jesús; nadie hace la menor objeción a que Jesús lo emplee, y nadie lo cuestiona ni manifiesta ante ello la menor reacción. Además, no hace mucho ha demostrado Vermes, de una vez por todas, que esta expresión aramea no era un título, sino que se usaba realmente en el lenguaje arameo de Galilea como un circunloquio para referirse a uno mismo, es decir, el hablante, movido de temor, reserva o modestia, podía referirse a sí mismo como «el hijo del hombre», en lugar de decir: «Yo» (3). Pero, aparte de esto, la expresión 'hijo del hombre' también se empleaba, según Vermes, como sinónimo de «hombre» (4). En otras palabras, podía usarse para subrayar lo humano, en oposición a lo subhumano o bestial (compárese Dan 7, 3-7 y 17-26 con 7, 13).

(2) Mc 4, 41, pars.; 6, 2, pars.; 6, 14-16, pars.; 8, 27-30, pars.; 14, 61, pars.; 15, 2, pars.; 15, 39, pars.; Lc 7, 16-17; Jn 7, 12, 15 y 40-41; 8, 54; 10, 19-21 y 24. La forma y los términos de los citados textos pueden provenir de la primitiva Iglesia, pero en esencia expresan la curiosidad que sentían los contemporáneos de Jesús.

Ciertas referencias evangélicas al hijo del hombre parecen depender de Dan 7, 13: «Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un hijo de hombre» (5). Podría argüirse que, en estos textos, se emplea 'hijo del hombre' como una especie de título referido al juez venidero. Pero habría también que observar que Jesús habla de otra persona distinta de sí. No dice que él sea el hijo del hombre que ha de venir sobre las nubes del cielo. Por otra parte, muchos expertos actuales afirmarían que estos pasajes no fueron formulados por el propio Jesús, sino por los primeros cristianos (6).

¿Significa esto que el empleo de la expresión por parte de Jesús no era más que una peculiaridad idiomática de su

(3) G. VERMES, *Jesus the Jew*, pp. 160-168, 186.
(4) *Id.*, p. 176.
(5) Mc 8, 38, pars.; 13, 26, pars.; 14, 62, pars.; Mt 19, 28, par.; 24, 27, 37 y 44, par.
(6) Por ejemplo, G. VERMES, *Jesus the Jew*, pp. 169-186; N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pp. 164-199.

lengua natal, el arameo de Galilea? Tal vez; pero también puede presumirse que Jesús pensaba en algo más. Los datos evangélicos parecerían probar que Jesús, a pesar de todo, puso un enorme énfasis en la expresión aramea 'hijo del hombre'. Si, además, recordamos la insistencia de Jesús en la dignidad del hombre en cuanto hombre y en la solidaridad de la raza humana, podremos conjeturar que el uso frecuente y decidido de la expresión 'hijo del hombre' por parte de Jesús era su modo de referirse e identificarse con el hombre en cuanto hombre.

Así pues, afirmar que «el hijo del hombre es señor del sábado» (Mc 2, 28) es afirmar que «el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27). Decir que «el hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados» (Mt 9, 6) es glorificar «a Dios, que había dado tal poder a los hombres» (Mt 9, 8). Decir que «las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos, pero el hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20) significaría que, mientras Herodes (el zorro) y los romanos (las aves) tienen un lugar en la sociedad, el hombre en cuanto hombre aún no tiene lugar alguno. Del mismo modo, decir que «el hijo del hombre será entregado en manos de los hombres» (Mc 9, 31) podría ser una referencia al hecho paradójico de que el hombre que se identifica con la humanidad padecerá violencia de manos de los hombres.

Si la persona adquiere su identidad de aquello con lo que se identifica, entonces puede afirmarse que la identidad de Jesús es la humanidad, el hombre en cuanto hombre o hijo del hombre.

Esto último, como ya he dicho, es objeto de las más variadas hipótesis. Todo lo que puede afirmarse con cierto margen de seguridad es que, cuando Jesús usa la expresión 'hijo del hombre', no reclama para sí ninguna clase de título, función o dignidad.

Y si tenemos en cuenta sus enseñanzas explícitas acerca de los títulos y los honores, no debería sorprendernos saber que Jesús deseaba ser aceptado sin ninguna clase de títulos. Sería absurdo que Jesús pretendiera título alguno, cuando él mismo dijo:

> No os dejéis llamar *Rabbí,* porque uno solo
> es vuestro Maestro; y vosotros sois todos hermanos.
> Ni llaméis a nadie *Padre* vuestro en la tierra,
> porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo.
> Ni tampoco os dejéis llamar *Preceptores,*
> porque uno solo es vuestro Preceptor: Cristo.
> (Mt 23, 8-10).

La última cláusula de este pasaje ha sido evidentemente alterada por Mateo o por la fuente en que Mateo se inspiró. Como hemos visto, por lo general Jesús evitó toda referencia al Cristo o Mesías. Además, parece absolutamente obvio que la intención original del 'logion' consistía en poner de relieve que sólo Dios era el Maestro, el Padre y el Preceptor de todos ellos.

A menos que Jesús no practicara lo que predicaba, o a menos que se considerase a sí mismo como una excepción a la norma, es de esperar que tratara de convencer a la gente de que no le llamaran a él Rabbí o Maestro. No tenemos pruebas concluyentes en este sentido. Tal vez le pareciera una especie de pedantería el corregir a quienes únicamente deseaban manifestar que le respetaban como a un Maestro. Por otra parte, es posible que intentara realmente disuadir a la gente de que le trataran como 'Rabbí' o 'Maestro' y que, por las razones que fueren, no se nos haya transmitido nada al respecto. Pero esto resultaría un tanto inverosímil, si no fuera porque la tradición sí nos ha transmitido el hecho de que Jesús instó realmente a la gente a que no le llamaran 'bueno': «Jesús le respondió: '¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios'» (Mc 10, 18 = Lc 18, 19).

Probablemente Marcos y Lucas lo interpretaron como una especie de ironía (ellos creían que Jesús era bueno porque

era divino). Por su parte, tal vez Mateo no fuera capaz de encontrarle sentido y decidió alterar el 'logion' (Mt 19, 16-17). Pero, en principio, Jesús no hacía sino practicar aquello que predicaba. Ellos querían llamarle 'Maestro', pero él deseaba ser su servidor, el que les lavara los pies (Jn 13, 12-15).

Jesús debió de ser consciente del hecho de estar cumpliendo las profecías y expectativas de la Escritura, pero no parece haberle importado *quién* era el que las cumplía. Cuando, según los evangelios, los discípulos de Juan le preguntan si es él el que ha de venir, Jesús no responde directamente, sino que se limita a hacer ver el cumplimiento de la Escritura en las cosas que están sucediendo: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios... y se anuncia a los pobres la Buena Nueva» (Mt 11, 4-5).

No dice: «Yo he dado vista a los ciegos y proclamo a los pobres la Buena Nueva». Lo importante es que esas cosas ocurren y la gente está siendo liberada y salvada. Lo de menos es quién lo haga. El desea que sus discípulos vayan y hagan lo mismo que él ha hecho. Jamás se le ocurrió impedir a nadie, aun cuando fuera un completo extraño, participar en la obra de liberación (Mc 9, 38-40, par.). El único interés de Jesús radicaba en que la gente fuera liberada.

Ante la evidencia histórica del silencio de Jesús con respecto a los títulos, algunos de los más competentes especialistas modernos han pretendido que Jesús afirmaba implícitamente su autoridad por su modo de hablar y de actuar (7). Arguyen que su independencia con respecto a todas las demás autoridades y su forma de decir: «Pero yo os digo...», o «En verdad, en verdad os digo...», son formas de afirmar implícitamente la más alta y soberana autoridad (8). Se llega

(7) E. KAESEMANN, *Essays in New Testament Themes*, pp. 37-38; E. FUCHS, *Studies of the Historical Jesus*, pp. 36-37; G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, pp. 173-174; J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 250-252; *Id., The Parables of Jesus*, p. 132; W. PANNENBERG, *Jesus God and Man*, pp. 53-65.
(8) E. KAESEMANN, *Essays in New Testament Themes*, pp. 144-145.

incluso a decir que es éste uno de los hechos históricos ciertos sobre los que puede basarse la nueva búsqueda del Jesús histórico, y constituye la base histórica de los títulos cristológicos (9).

Pero, ¿pretendió realmente Jesús, aunque fuera de modo implícito, algún tipo de autoridad? ¿No sería más cercano a la verdad decir que lo que hace a Jesús incomparablemente más grande que cualquier otro hombre radica precisamente en el hecho de que él habló y actuó *sin autoridad,* y que consideró 'el ejercicio de la autoridad' como un distintivo pagano? (Mc 10, 42, pars.).

Autoridad significa derecho a ser obedecido por otros. Pretender autoridad significaría reclamar ese derecho, exigir la obediencia de otros. Marcos entendió las palabras de Jesús como auténticas palabras de autoridad que merecen obediencia, y como tales las pronuncia (Mc 1, 22-27). Pero resulta ciertamente significativo que los sujetos que obedecen son los espíritus inmundos, las enfermedades, los pecados, las leyes, los vientos y el mar, no las personas (10). La palabra castellana «autoridad» suele reservarse para expresar el derecho a ser obedecido por personas. La palabra griega *exousía* puede abarcar también el poder que un hombre posee sobre las cosas. Y Lucas se esfuerza por subrayarlo, hablando de *exousía* y *dynamis:* autoridad y poder (Lc 9, 1).

Ya hemos visto que el poder que Jesús tenía sobre los malos espíritus, y sobre el mal en general, era el poder de la fe. La extraordinaria fe de Jesús que sanaba, curaba y salvaba, que despertaba la fe en todos cuantos le rodeaban, es interpretada en los evangelios como una especie de autoridad. La analogía queda explicitada en el relato acerca de ese gran símbolo de autoridad y obediencia que es el centurión romano (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10; Jn 4, 46-53). En la descripción

(9) W. PANNENBERG, *Jesus - God and Man*, p. 55; J. M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*, *passim*, pero especialmente pp. 70-71.
(10) P. ej. Mc 1, 27; 2, 10 y 28; 4, 41; 6, 7 y paralelos.

que hacen Mateo y Lucas se establece una comparación entre, por una parte, la disciplina militar de una autoridad y una obediencia incuestionables y, por otra, el poder de Jesús sobre los malos espíritus. Lo que se intenta sugerir es que un hombre que comprende la infalible eficacia de la *autoridad* militar será quien entienda la eficacia igualmente infalible de la *fe* de Jesús. Dicho hombre posee una fe mayor que toda la fe que Jesús había encontrado en Israel, según se nos dice expresamente.

La única autoridad que puede afirmarse que Jesús ejerció es una autoridad metafórica o analógica: la autoridad sobre el mal que significa el poder de la fe. Pero ¿qué decir, entonces, de su modo de enseñar y predicar?

Nada podría ser menos autoritario que las parábolas de Jesús. Toda su finalidad consiste en hacer posible que el oyente descubra algo por sí mismo. No se trata de ilustraciones o de doctrinas reveladas, sino de obras de arte que revelan o desvelan la verdad acerca de la vida. Suscitan en el oyente la fe, de modo que éste pueda 'ver' la verdad por sí mismo (11). Por eso las parábolas de Jesús concluyen siempre con un interrogante explícito o implícito que el oyente debe responder personalmente: «¿Quién de estos tres te parece que demostró ser prójimo?» (Lc 10, 36); «¿Quién de ellos le amará más?» (Lc 7, 42); «¿Qué os parece? ¿Cuál de los dos hizo la voluntad del padre?» (Mt 21, 28. 31); «¿Qué les hará, pues, el amo de la viña?» (Lc 20, 15). Las parábolas de la oveja y la dracma perdidas están formuladas casi enteramente en forma de preguntas (Lc 15, 4-10; Mt 18, 12-14).

Las parábolas no se dirigían a los pobres y oprimidos, o a los discípulos de Jesús, sino a sus adversarios (12). Era a éstos a quienes Jesús trataba de persuadir y convencer. Las preguntas, algo así como si se tratara de un diálogo socrático, pretenden conseguir que el interlocutor piense por sí mismo.

(11) E. LINNEMANN, *Parables of Jesus*, pp. 21-23, 31.
(12) *Id.*, p. 40.

Podría argüirse que Jesús razonaba de este modo únicamente con sus adversarios, que no aceptaban su autoridad; pero que cuando hablaba a sus discípulos y a las multitudes, que le aceptaban como su Maestro y Preceptor, se dirigía a ellos con autoridad. La mayor parte de los 'logia' de Jesús, a diferencia de las parábolas, no están formulados como interrogantes. No dan la impresión de ser argumentos persuasivos, sino autorizadas afirmaciones de la verdad.

Pero ¿acaso esperaría Jesús que fueran únicamente sus adversarios los que pensaran por sí mismos? ¿No esperaría también que sus discípulos juzgaran (Lc 12, 57) e interpretaran por sí mismos los signos de los tiempos (Lc 12, 54-56; Mt 16, 2-3)? ¿Acaso esperaba que sus discípulos aceptaran con fe 'ciega' cuanto él les dijera?

Jesús deseaba que los demás vieran lo que él veía y creyeran lo que él creía. Pero él no tenía dudas acerca de la verdad de lo que él mismo veía y creía. Parece haber estado extraordinariamente seguro de sí mismo. Esto era lo que daba la impresión de 'autoridad'. Era la inusitada firmeza de sus convicciones lo que le hacía decir (si es que llegó a decirlo): «Pero yo os digo...», o «En verdad, en verdad os digo...» Jesús proclamaba la verdad sin vacilaciones, ya fuera que empleara los métodos persuasivos de las parábolas, o las más terminantes afirmaciones de los 'logia'. No había lugar en él para los 'tal vez' o los 'quizás'; no había lugar para los 'si' ni para los 'pero'. Esta es la verdad sobre la vida; ¿no podéis verla?

No he podido hallar la menor prueba de que Jesús esperara en algún momento que sus oyentes contaran con ningún tipo de autoridad, ni de él ni de ningún otro. A diferencia de los escribas, Jesús nunca apela a la autoridad de las tradiciones rabínicas, ni siquiera a la autoridad de la propia Escritura. Jesús no expone la verdad a base de interpretar o comentar los textos sagrados. Su forma de percibir y enseñar

la verdad es directa e inmediata. Ni siquiera apela a la autoridad de un profeta, a la autoridad que proviene directamente de Dios. A diferencia de los profetas, no apela a una especial vocación profética, o a una visión, con objeto de autentificar sus palabras (13). Jamás hace uso de la clásica introducción profética: «Dice Dios...» Y se niega a mostrar cualquier tipo de señal de los cielos para probar que puede hablar en nombre de Dios. Al final, cuando tiene que afrontar directamente la pregunta acerca de la clase de autoridad de que disfruta, *se niega a responder dicha pregunta* (Mc 11, 33, pars.). Esperaba que la gente pudiera entender la verdad de sus palabras y sus actos sin tener que apoyarse en tipo alguno de autoridad. Linnemann, en su iluminador estudio de las parábolas de Jesús, concluye que «lo único que podía dar peso a las palabras de Jesús eran sus propias palabras» (14).

Jesús fue único entre los hombres de su tiempo, por lo que se refiere a su capacidad para superar todas las formas de concebir la autoridad. Puede decirse que la única autoridad a la que Jesús apeló fue la autoridad de la verdad misma. No hizo de la autoridad su verdad, sino que, por el contrario, hizo de la verdad su autoridad. Y en la medida en que la autoridad de Dios puede concebirse como la autoridad de la verdad, en esa misma medida puede afirmarse que Jesús poseyó y apeló a la autoridad de Dios. Pero cuando hablamos de la autoridad de la verdad (y, por lo tanto, de la autoridad de Dios), estamos nuevamente empleando como metáfora la palabra «autoridad». Jesús no esperaba que los demás le obedecieran a él, sino que «obedecieran» a la verdad, que vivieran de un modo veraz. Una vez más, sería

(13) Por supuesto que Jesús reconoce que es un profeta, pero no apela a la autoridad que, como tal, le correspondería. Y a pesar de haber experimentado la llamada (cf. J. JEREMIAS, *New Testamente Theology*, pp. 49-56) o haber tenido una visión (cf. W. PANNENBERG, *Jesus - God and Man*, p. 64), Jesús jamás apeló a ninguna de ellas para autentificar sus palabras.

(14) Cf. el final del capítulo 4; cf. también W. and L. PELZ, *God is No More*, p. 113.

mejor hablar de poder que de autoridad. El poder de las palabras de Jesús era el poder de la verdad misma. Jesús producía en la gente un impacto muy fuerte y muy perdurable porque, eludiendo toda referencia a la autoridad, liberaba y daba cauce al poder de la verdad misma, que es el poder de Dios y, evidentemente, el poder de la fe.

Lo único que podemos afirmar que Jesús pretendió es que decía la verdad. Se trata de una importante pretensión, mucho más importante que cualquier pretensión de título alguno o de autoridad sobrehumana. Pero ¿cuál es el fundamento para dicha pretensión? ¿Qué era lo que hacía a Jesús estar tan seguro de que *sus* convicciones eran infaliblemente verdaderas? La respuesta podría ser: las convicciones mismas. Jesús tenía la evidente sensación de que su percepción de la realidad no necesitaba ser demostrada o autentificada por nada que fuera ajeno a ella misma. Su percepción era una *experiencia* intuitiva y que se autentificaba a sí misma.

Lo cual nos lleva al delicado asunto de la experiencia personal de Jesús. Cualquier intento por reconstruir la psicología o la conciencia de Jesús no pasaría de ser una simple conjetura. La mayoría de los especialistas se contentan con afirmar que en algún lugar central de la misteriosa personalidad de Jesús anidaba una experiencia única e irrepetible de estrecha intimidad con Dios: la experiencia del 'Abba' (15). Esto es probablemente cierto, pues todos los datos apuntan en esta dirección, pero ¿es realmente tan imposible explicar de algún modo lo que dicha experiencia puede significar?

No es preciso especular acerca de la psicología de Jesús. *Sabemos* que lo que le movía a hablar y actuar era una profunda experiencia de compasión. Y *sabemos* que la experiencia del 'Abba' era una experiencia de Dios como Padre

(15) E. SCHILLEBEECKX, *Jezus*, pp. 210-222; G. VERMES, *Jesus the Jew*, pp. 210-213; H. ZAHRNT, What Kind of God, p. 163 (Trad. cast.: *A vueltas con Dios*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972); J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, pp. 67-68.

compasivo. Esto significaría que Jesús experimentaba el misterioso poder creador que subyace a todo fenómeno (Dios) como compasión o amor. «Todo el que ama ha nacido de Dios y experimenta a Dios; quien no ama no ha tenido experiencia alguna de Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4, 7-8).

Según Von Rad, el profeta no sólo poseía el conocimiento de Dios, sino que, además, estaba lleno a reventar de los propios sentimientos y emociones de Dios (16). En el caso de Jesús, era la compasión el sentimiento divino que le poseía y le colmaba. Todas sus convicciones, su fe y su esperanza eran expresiones de esta experiencia fundamental. Si Dios es compasivo, entonces el bien ha de triunfar sobre el mal, sucederá lo imposible y habrá esperanza para la humanidad. La fe y la esperanza constituyen la experiencia de la compasión como emoción divina.

La compasión es el fundamento de la verdad. La experiencia de la compasión es la experiencia de sufrir o sentir con alguien. Sufrir o sentir con el hombre, con la naturaleza y con Dios significa estar en sintonía con los ritmos e impulsos de la vida. Esta es también la experiencia de la solidaridad con el hombre, con la naturaleza y con Dios, que excluye toda forma de alienación y falsedad, haciendo que la persona sea una sola cosa con la realidad y, consiguientemente, sea verdadera y auténtica en sí misma.

El secreto de la infalible percepción y las inconmovibles convicciones de Jesús radica en su indefectible experiencia de solidaridad con Dios, la cual se reveló como experiencia de solidaridad con el hombre y con la naturaleza. Esto hizo de él un hombre especialmente liberado, valeroso, audaz, independiente, esperanzado y veraz.

¿Qué es lo que pudo mover a algunos a desear destruir a semejante hombre? ¿Qué es lo que pudo inducirles a arrestarle y procesarle?

---

(16) *The Message of the Prophets*, pp. 42, 50, 165-166.

18

EL PROCESO

Los acontecimientos que llevaron a Jesús a la muerte, y los motivos que actuaron para ello, son un tanto enigmáticos y confusos. Uno tiene la impresión de que incluso las mismas personas que intervinieron en el asunto participaban de esa confusión.

Para aclarar un poco más el panorama, hemos de distinguir entre las acusaciones que podían haberse formulado contra Jesús, las acusaciones que realmente se le hicieron, y los verdaderos motivos por los que se deseaba acabar con él. Los propios evangelios reflejan esta triple distinción: Jesús podía haber sido acusado, por ejemplo, de violar deliberadamente el Sábado o de practicar la magia (expulsando demonios con el poder de Satanás); en realidad fue acusado de pretender ser el Mesías-rey; y el verdadero motivo, según Marcos y Mateo, fueron los celos o la envidia (Mc 15, 10; Mt 27, 18). Por desgracia, el objetivo que perseguían los evangelistas no les forzó a mantener siempre esta distinción. Acusaciones que podrían haber sido formuladas contra Jesús fueron tratadas, a veces, como verdaderas acusaciones formuladas en su contra (por ejemplo, la blasfemia: Mc 14, 64, par.), mientras que otras acusaciones que, de hecho, se le hicieron, fueron a veces consideradas como los verdaderos motivos que provocaron el rechazo de Jesús (por ejemplo, el que pretendiera ser el Mesías: Mc 14, 62-64). Todo esto ha ocasionado una enorme confusión.

En segundo lugar, hemos de distinguir entre el papel desempeñado por los dirigentes judíos y el desempeñado por las autoridades romanas. Había dos cortes, o tribunales: el Sanedrín, o tribunal judío, formado por el Sumo Sacerdote y otros setenta miembros pertenecientes a la clase sacerdotal, a los ancianos y a los escribas; y el tribunal romano, presidido por Pilato, en su calidad de procurador o gobernador. Jesús fue procesado, sentenciado y ejecutado por el tribunal romano. Pero los evangelistas, como todos los primeros cristianos, trataron de dejar perfectamente claro que, a pesar de ello, los dirigentes judíos fueron más culpables de la muerte de Jesús que los dirigentes romanos. Y estaban en lo cierto; pero el modo en que trataron de demostrar este hecho a sus lectores fue lo que ocasionó esa confusión que ha perdurado hasta nuestros días —especialmente por el hecho de que dan la impresión de que el interrogatorio a què fue sometido Jesús por los dirigentes judíos fue una especie de proceso (1).

No era su propósito engañar o falsear los hechos históricos, sino ayudar al lector a entender lo que realmente sucedió, a pesar de las apariencias, según las cuales la culpa fue de los romanos; pero lo realmente cierto es que los judíos fueron aún más culpables. No se trata de anti-semitismo, ni de prejuicio en favor de Roma, sino de decepción. A decir verdad, Jesús apeló a una nación concreta en un tiempo determinado, y esa nación le rechazó, como perfectamente podría haber hecho la mayoría de la gente en las mismas circunstancias.

¿Qué sucedió *realmente?*

La acusación por la que Jesús fue procesado, sentenciado y ejecutado consistía en que había pretendido ser el Mesías o rey de los judíos. Este fue el tema sobre el que Pilato le interrogó, y fue también la acusación que se inscribió en la cruz. Todo lo demás (otros cargos de los que podría habérsele acusado) es pura especulación. El Sanedrín podría haberle acusado de ser un falso maestro, un falso profeta o un hijo rebelde (Dt 21, 20-21), de haber violado deliberadamente el Sábado, o de haber practicado la magia (2). Los primeros cristianos pensaban que algunos judíos habían acusado a Jesús de *blasfemo,* porque había perdonado pecados (Mc 2, 7, pars.) y porque había pretendido ser el Mesías, el Hijo de Dios o Hijo del hombre (Mc 14, 61-64, par.), lo cual era tanto como hacerse igual a Dios (Jn 5, 18; 10, 33, 36; 19, 7). También pensaban que éste podía haber sido el cargo presentado contra él ante el Sanedrín (Mc 14, 61-64, par.), o la razón por la que el pueblo pidió a Pilato que lo crucificara (Jn 19, 7).

Según Lucas, los judíos le acusaron (y los romanos pudieron haberle hallado culpable) de actividades subversivas y de oposición al pago de los tributos al César (23, 2). En algún sentido, su actividad y su enseñanza resultaban ciertamente subversivas del *status quo:* Jesús deseaba transformar la sociedad de arriba abajo. Pero con relación al problema de los tributos, como hemos visto, tuvo buen cuidado en evitar tomar partido en la controversia, sencillamente porque, para él, no constituía el verdadero problema.

Lo que todo esto significa es que, aunque eran varios los posibles cargos o acusaciones que podrían habérsele formulado, el Sanedrín no le procesó en absoluto, y los romanos le juzgaron por pretender ser rey de los judíos. ¿Por qué? ¿Cuáles fueron sus verdaderos motivos para hacerlo?

Pilato era un gobernador especialmente despiadado. Se desvivía por provocar a los judíos y, cuando éstos protestaban

(1) Se ha escrito mucho en los últimos tiempos acerca del proceso de Jesús y los motivos que inspiraron a los evangelistas y sus fuentes a la hora de reconstruir los acontecimientos. Al lector que no esté en condiciones de sumirse en esa marea de literatura, le recomendaría el librito de G. S. SLOYAN, *Jesus on Trial,* o el artículo de J. SOBOSAN, "The Trial of Jesus", en *Journal of Ecumenical Studies* 10, 1 (1973), pp. 70-91.

(2) J. JEREMIAS, *New Testament Theology,* pp. 278-279. Posiblemente también se formulara la acusación de que deseaba destruir el Templo, pero dicha acusación no fue tomada muy en serio (Mc 14, 57-59, par.).

o se rebelaban, no vacilaba en acosarlos y exterminarlos. Los supuestos rebeldes eran ejecutados muchas veces sin ningún tipo de proceso previo. Según Filón (3), filósofo judío de la época, Pilato era «por naturaleza inflexible, terco y cruel». Y enumera los crímenes de Pilato como «soborno, tiranía, saqueo, violencia, calumnia, ejecuciones sin proceso previo y, por último, crueldad insufrible».

Esta descripción es confirmada por los tres incidentes ocurridos durante la administración de Pilato que fueron recogidos por el historiador judío Josefo. El primero de ellos tuvo que ver con los estandartes o insignias imperiales, que para los judíos eran objetos idolátricos porque contenían imágenes del emperador y otros símbolos sagrados. A pesar de que nunca se había hecho con anterioridad, Pilato ordenó que fueran llevados los estandartes a Jerusalén. La gente protestó y pidió a Pilato que mandara retirarlos. Pilato se negó, y habría hecho una matanza con los judíos, si no hubiera sido porque éstos no presentaban ninguna resistencia y estaban todos dispuestos a morir como mártires (4). No habría sido políticamente oportuno matarles a sangre fría. Sin embargo, durante el segundo conflicto entre Pilato y los judíos, originado por el empleo de los fondos del Templo para la construcción de un acueducto, Pilato sí ordenó aporrear a la gente. Algunos murieron, y otros fueron gravemente heridos (5). El tercer incidente acabó propiciando su caída y su vuelta a Roma. En esta ocasión se trataba de un grupo de samaritanos que se habían reunido en el monte Garizim con el inocente propósito de buscar los vasos sagrados que, según creían, había escondido allí Moisés. Pilato envió sus tropas para que acabaran con ellos (6).

Pilato parece haber sentido verdadera fobia por las grandes concentraciones de personas. Siempre que los judíos (o

(3) *Legatio ad Gaium*, 299-305.
(4) JOSEFO, *Antigüedades judías* 18, 55-57.
(5) *Id.*, 18, 61-62; *Historia de la guerra de los judíos contra Roma* 2, 175-177.
(6) *Antigüedades judías* 18, 85-89.

los samaritanos) se reunían para hacer causa común por lo que fuera, él sospechaba que se trataba de una posible rebelión contra Roma.

La misma imagen de Pilato podemos deducir de la breve mención de otro incidente que aparece en el Nuevo Testamento. Lucas habla de unos «galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios» (13, 1): nada menos que una matanza en el Templo.

Esta no es, por supuesto, la imagen de Pilato que descubrimos en los relatos evangélicos del *proceso* de Jesús. Es evidente que en dichos relatos se intenta en cierto modo disculpar a Pilato, con objeto de hacer recaer en los judíos la culpa por la muerte de Jesús.

Pero ¿qué es lo que realmente pensaría Pilato sobre Jesús?

Sabemos lo que otros procuradores menos despiadados opinaban acerca de los profetas y los posibles Mesías. Hacia el año 45 d. C., un profeta llamado Teudas condujo a un gran número de judíos hasta el río Jordán, que, al igual que Moisés, prometió dividir milagrosamente al objeto de que pudieran cruzar y adentrarse en el desierto. El procurador Cuspius Fadus envió su caballería, la cual mató a algunos judíos e hizo prisioneros a otros. Teudas fue decapitado (7). No existen pruebas, por otra parte, de que Teudas fuera un Zelote (8).

Podemos también citar el incidente del profeta judío de Egipto, el cual, hacia el año 58 d. C., reunió a una multitud en el Monte de los Olivos, prometiendo, al igual que Josué, que las murallas de la ciudad caerían en cuanto él lo ordenara. El procurador Antonio Félix actuó inmediatamente. Murieron muchos judíos, pero el egipcio consiguió escapar (9). Más tarde, un oficial romano confundió a Pablo con el egipcio, de quien dijo que había amotinado a cuatro mil sicarios o ase-

(7) *Id.*, 20, 97-99; Hech 5, 36.
(8) M. HENGEL, *Die Zeloten*, pp. 236-238.
(9) JOSEFO, *Antigüedades judías* 20, 169-172.

sinos (Hech 21, 38). No eran Zelotes, si bien su profeta-líder pudo haber tenido unas intenciones muy parecidas a las de los Zelotes.

Si Pilato hubiera sabido las intenciones de Jesús, si hubiera sabido qué clase de reino era el que Jesús esperaba y cómo se esforzaba por difundir la fe en dicho reino, habría deseado ciertamente aniquilarle. Pilato habría considerado a Jesús como una gravísima amenaza política, aun cuando hubiera sabido que Jesús no tenía intenciones de establecer el nuevo reino por las armas (del mismo modo que Herodes había visto en Juan Bautista una amenaza política y había creído necesario arrestarle, aun cuando Juan nunca hubiera recurrido a la violencia) (10). La rebelión armada no era la única amenaza para la autoridad romana. Cualquier movimiento popular que estuviera predispuesto al cambio, especialmente si estaba motivado religiosamente, habría sido considerado extremadamente peligroso.

Pero esto es lo que Pilato habría pensado *si* hubiera conocido la enseñanza y las intenciones de Jesús. Ahora bien, ¿sabía Pilato realmente algo acerca de Jesús?

Es muy posible que tuviera noticias del incidente del Templo, cuando Jesús arrojó a los mercaderes. La guarnición romana vigilaba el patio del Templo y, cuando Pablo ocasionó un tumulto junto a las puertas del Templo, los soldados romanos no tardaron en intervenir (Hech 21, 27-36). No es posible que pasara inadvertida la «purificación» del patio del Templo por parte de Jesús. Y este solo hecho habría bastado para hacer que Pilato recelara de Jesús y de sus propósitos. Pero no podemos estar seguros de si la guarnición romana informó o dejó de informar del hecho a Pilato.

En el momento del proceso de Jesús, Pilato sabía, como mínimo, que Jesús era un líder influyente, y que muchos

(10) Véase el capítulo 2; cf. también G. VERMES, *Jesus the Jew*, pp. 50-51.

de sus seguidores le consideraban el futuro Mesías o rey de los judíos (11). Pero ¿lo sabía también antes del proceso? Parece como si, efectivamente, lo supiera.

Sabemos por el evangelio de Juan que Jesús fue arrestado por un grupo formado por guardias judíos y *soldados romanos* (18, 3 y 12). Dada la tendencia de Juan a minimizar la culpabilidad de los romanos siempre que podía, esta inclusión de los soldados romanos y su capitán (18, 12) debe de responder a la realidad histórica. Ningún judío, ni siquiera el sumo sacerdote, podía haber encargado a los soldados romanos efectuar arresto alguno. Tenía que estar Pilato de por medio. Pilato debía de desear el arresto de Jesús. Consiguientemente, algo debía de saber acerca de él *antes* del proceso.

De lo cual podemos concluir que, aunque Pilato no hubiera sospechado de Jesús y de sus propósitos con ocasión del incidente del Templo, debió de informarse sobre él en el tiempo transcurrido entre dicho incidente y el arresto.

¿Qué parte tuvieron, pues, las autoridades judías en este asunto?

El sumo sacerdote era nombrado por los romanos. Se le permitía ejercer una cierta autoridad y tomar parte en la administración del país. Pero incluso sus funciones religiosas eran controladas por los romanos, los cuales se encargaban de custodiar hasta sus vestimentas sagradas. El sumo sacerdote y sus adláteres estaban, por lo tanto, profundamente implicados en lo que podríamos llamar política o asuntos de estado, y eran totalmente dependientes de los romanos. Su tarea consistía en ayudar a mantener la paz, especialmente durante las concurridas fiestas de Jerusalén.

Y ¿qué era lo que *ellos* sabían sobre Jesús? Probablemente muy poco. Seguramente sabían, al menos, tanto como Pilato, pero no lo suficiente como para formular contra él los cargos de que podría habérsele acusado según la ley judía

(11) G. VERMES, *op. cit.*, pp. 51 y 144.

(suponiendo que en algún momento hubieran considerado la posibilidad de llevarle a juicio ante el Sanedrín). De lo que sí podemos estar seguros es de que ellos sabían que Jesús estaba incitando al pueblo a creer en la llegada inminente del reino de Dios, y que una parte de ese pueblo veía en él al Mesías prometido (12). Semejante actividad propagandística habría sido considerada por el sumo sacerdote y sus adláteres, ante todo, como una amenaza al difícil mantenimiento de la paz con los romanos. Ellos eran 'hombres de negocios', más preocupados de la conveniencia que de la verdad.

Esto se desprende con toda claridad de las deliberaciones que hicieron acerca de Jesús poco antes del arresto. Una vez más es Juan quien nos da cuenta de tales deliberaciones:

> «¿Qué hacemos...? Si le dejamos que siga así,
> todos creerán en él; vendrán los romanos y destruirán
> nuestro lugar y nuestra nación». ...Caifás,
> que era el Sumo Sacerdote de aquel año, les dijo:
> «...es mejor que muera uno por el pueblo y no
> que perezca toda la nación» (11, 47-50).

No hay aquí la menor preocupación por la verdad ni, sobre todo, por lo que muchos llamarían hoy 'verdad religiosa'. Se trata de conveniencia política: ¿Qué represalias tomarán los romanos si no hacemos algo con este hombre? ¿No sería mejor que muriera?

Hay únicamente dos formas posibles de descifrar el sentido de estas deliberaciones. Una de ellas sería que Caifás era de la opinión de que la propaganda de un nuevo reino y la aclamación popular de Jesús como Mesías-rey estaban a punto de originar un conflicto entre Jesús y los romanos. Y si tal cosa sucedía, los romanos «vendrían y destruirían nuestro

(12) Jn 7, 32 expresa muy acertadamente esta idea: "Se enteraron los fariseos que la gente hacía estos comentarios acerca de él (es decir, que él era el Mesías) y enviaron guardias para detener a Jesús".

lugar y nuestra nación». Paul Winter ha afirmado que «nuestro lugar» no significaba el Lugar Santo, o Templo, sino la posición social o el status del sumo sacerdote y su consejo (13). Si esto es así, entonces el temor de Caifás consistía en que todos ellos se verían privados de su posición por haber descuidado su deber, al no ser capaces de prevenir una sublevación informando a los romanos o entregándoles a Jesús para que lo ejecutaran.

La otra posibilidad es que Pilato les hubiera ya ordenado encontrar a Jesús y entregárselo. Las deliberaciones de las autoridades judías habrían versado, por lo tanto, sobre un problema de extradición. ¿Deberían, o no, entregar a un judío cuya extradición por motivos políticos era exigida por un dirigente pagano? La máxima de que «es mejor que muera uno por el pueblo y no que perezca toda la nación» recuerda mucho la discutible máxima legal de que el perseguido debe ser entregado «para que no sufra por su causa toda la comunidad» (14).

En otras palabras, nos hallamos ante una medida preventiva dirigida a evitar una confrontación con los romanos o un caso de extradición. En cualquier caso, la decisión del sumo sacerdote y su consejo fue la de *colaborar con Roma.* La conveniencia política exigía entregar a aquel hombre y permitir su muerte. El tratar de salvar su vida constituiría una especie de suicidio nacional.

Eran los romanos, pues, quienes deseaban acabar con Jesús. Sigue siendo discutible si se informaron sobre Jesús por sí mismos y solicitaron su extradición, o si fue Caifás quien les informó tras las deliberaciones del consejo. Pero

(13) *On the Trial of Jesus,* p. 39.
(14) *Génesis Rabbah* 94, 9; compárese con el relato de Sheba, en 2 Sam 20. Cf. MERX, *Das Evangelium des Johannes,* pp. 298-299; D. DAUBE, *Collaboration with Tiranny in Rabbinic Law,* Londres 1966, *passim;* G. VERMES, *Jesus the Jew,* pp. 50-51. Los razonamientos de E. BAMMEL, *The Trial of Jesus,* pp. 26-30, contra la idea de que nos hallamos ante un caso de extradición, no son convincentes.

que ellos habrían deseado acabar con Jesús concuerda plenamente con la conocida política de Pilato y otros procuradores, que exterminaban a todos los profetas y a todos los posibles Mesías.

Por las razones que fueren, las autoridades judías decidieron dar con Jesús y ponerlo en manos de Pilato. La acusación que hemos de hacer contra ellos es que *traicionaron* a Jesús. Entregar y traicionar son conceptos que se expresan en griego con la misma palabra: *paradidônai* (Mc 9, 31, pars.; 10, 33-34, pars.; 14, 41, par.; 15, 1, par.; Mt 26, 2; Jn 19, 11; Hech 7, 52). Hubo, por tanto, dos traiciones: la de Judas, al entregarlo a las autoridades judías, y la de éstas, al entregarlo a los romanos (Mc 10, 33-34, pars.). Fue entonces cuando un tribunal romano le juzgó y le sentenció a muerte.

Lo más notable del proceso en sí mismo, lo único de lo que podemos estar absolutamente seguros y que, sin embargo, suele ser pasado por alto, es que *Jesús no se defendió.* A lo largo de todo el proceso, independientemente de quién fuera el acusador o el motivo de la acusación, Jesús guardó *silencio* (Mc 14, 60-61; 15, 4-5; Mt 26, 62-63; 27, 12 y 14; Lc 23, 9). Y cuando habló, fue únicamente para mostrarse evasivo y, en realidad, no dar respuesta alguna: «Eres tú quien lo dices» (Mc 15, 2; Mt 26, 64; 27, 11; Lc 22, 70; 23, 3), o bién, «Si os lo digo, no me creeréis; si os pregunto, no me responderéis» (Lc 22, 67-68; cf. también 20, 8; Jn 18, 20-21). El diálogo, construido por los evangelistas o sus respectivas fuentes para expresar la relación entre Jesús y sus adversarios, no debería oscurecer la evidente afirmación de los propios evangelistas: «No respondió a ninguna de las acusaciones» (Mt 27, 14).

En Isaías 53, 7, el siervo doliente guarda silencio frente a sus acusadores, «como una oveja ante los que la trasquilan». Pero de aquí no puede argüirse que los evangelistas, o sus fuentes, inventaran la idea del silencio de Jesús con el propósito de indicar que Jesús era el siervo doliente (15). El guardar silencio ante sus acusadores es justamente lo que podíamos esperar que Jesús hiciera. Se había negado constantemente a realizar señales celestes; jamás había empleado argumentos de autoridad; se había negado incluso a responder las preguntas que se le hacían acerca de su propia autoridad; y ahora se niega a defender o justificar su conducta.

Dicho de otro modo, Jesús se mantuvo sin decir palabra, poniendo a prueba a todo el mundo. A decir verdad, no era Jesús el procesado, sino, más bien, los que le habían entregado y acusado. Su silencio les confundía, les inquietaba, les cuestionaba y les sometía a prueba. Sus propias palabras se volvían contra ellos, y ellos mismos se condenaban por su propia boca.

Pilato, en primer lugar, fue sometido a la prueba y resultó que le faltaban las cualidades indispensables. El silencio de Jesús le pilló de sorpresa (Mt 27, 14). Probablemente llegó a dudar por un momento, como lo sugieren todos los relatos evangélicos. Pero como no le interesaba, ni le había interesado nunca, la verdad, no tardó en pasar a realizar lo que la conveniencia política parecía exigir. Como con toda claridad lo entendió Juan, Pilato fue culpable de falta de interés por la verdad (18, 37-38).

Caifás y sus adláteres fueron aún más culpables. Debió de ser muy difícil elegir entre la vida de un hombre y el futuro de la nación. Pero aún con más razón que Pilato, Caifás y los suyos podrían haberse tomado la molestia de informarse con más detalle acerca de Jesús, y podrían haber estado abiertos a la posibilidad de que éste tuviera algo valioso que ofrecer.

Sin embargo, aunque Caifás hubiera estado abierto a la verdad y hubiera llegado a creer a Jesús, ¿qué podría o de-

---

(15) Acerca de la historicidad del silencio de Jesús, cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jezus*, p. 259; E. TROCMÉ, *Jesus and His Contemporaries*, pp. 75-77.

bería haber hecho para asegurar la paz con los romanos? Tal vez, podemos decir, debería haber arriesgado su propia vida dimitiendo como sumo sacerdote, uniéndose a Jesús en la clandestinidad y ayudándole a difundir la fe en el reino. Naturalmente, se trata de una suposición irrazonable, y uno se pregunta cuántos hombres, en su situación, se habrían interesado de tal modo por la verdad y la rectitud. Y sin embargo, ¿no era precisamente por esto por lo que los hombres de aquel tiempo se hallaban al borde del desastre? Caifás no fue capaz de estar a la altura del reto que suponía Jesús. Pero ¿quién de nosotros se atrevería a lanzar la primera piedra contra Caifás?

La muerte de Jesús constituyó también un juicio contra los escribas, los Fariseos y otras gentes que le rechazaron a sabiendas. Si le hubieran aceptado y hubieran creído en el reino de los pobres, habría venido ese reino en lugar de la catástrofe. No eran muy diferentes de tantos hombres y mujeres de hoy y, sin embargo, en el proceso de Jesús también ellos fueron hallados culpables.

Por último, los propios discípulos tampoco se libraron de ser puestos a prueba. Se trataba de una prueba rigurosa, una prueba de su disponibilidad a morir con él por el bien de la humanidad. Pero Judas le entregó, Pedro le negó y los demás huyeron.

También el propio Jesús fue sometido a prueba. En el transcurso de la misma sudó sangre e instó a sus discípulos a orar para que no tuvieran ellos que ser tan rigurosamente probados como él (Mc 14, 32-38, pars.). Siempre había enseñado a sus discípulos a esperar y a rogar que las cosas no llegaran a ese punto, que Dios quisiera librarles de la prueba y de la aflicción. Este es el sentido de la súplica: «No nos dejes caer en la tentación» (Mt 6, 13; Lc 11, 4) (16). Jesús deseaba que nadie tuviera que soportar la prueba.

(16) *Peirasmos* significa tentación, prueba o juicio.

Pero la crisis sobrevino y la prueba fue difícil. Sólo Jesús fue capaz de aceptar el desafío de aquella hora. Un desafío que le situó por encima de cualquier otro hombre, como la verdad silenciosa que juzga a todo hombre. Jesús murió en soledad, como el único hombre que había sido capaz de superar la prueba (17). Todos los demás fallaron y, sin embargo, a todos se les dio otra oportunidad. La historia del cristianismo es la historia de quienes han llegado a creer en Jesús y han sido movidos a aceptar el desafío de su muerte, de una u otra manera.

(17) Esto no significa que no hubiera personas inocentes que siguieran creyendo en él y apoyándole hasta el final. Sabemos que María y el "discípulo amado", así como varias mujeres, estuvieron al pie de la cruz (Mc 15, 40, pars.; Jn 19, 25-27). Pero no fueron estas personas las probadas por aquellos acontecimientos. De todos los sometidos a la prueba —Jesús, Caifás, Pilato, Judas, Pedro, etc.— sólo Jesús sobrevivió, y lo hizo, aunque parezca paradójico, muriendo.

19

LA FE EN JESUS

Jesús no fundó una organización, sino que inspiró un movimiento. Resultó inevitable que dicho movimiento no tardara en convertirse en una organización, pero, en principio, se trató simplemente de personas, individuos o grupos dispersos, que habían sido inspirados por Jesús. Estaban los doce, las mujeres, la familia de Jesús (María, Santiago, Judas), muchos de los pobres y oprimidos a quienes él había sacado de su postración; había discípulos en Galilea y discípulos en Jericó (Zaqueo) y Jerusalén (José de Arimatea y Nicodemo); había judíos greco-parlantes, como los siete helenistas que fueron inspirados por lo que habían oído acerca de él (Hech 6, 1-6); había incluso Fariseos y sacerdotes que se unieron a la comunidad formada en Jerusalén (Hech 6, 7; 15, 5).

Cada cual recordaba a Jesús a su manera, o se había sentido impresionado por un determinado aspecto de lo que había oído sobre Jesús. No había en principio doctrinas, ni dogmas, ni un modo universalmente aceptado de seguirle o de creer en él.

Jesús no tenía un sucesor. No había inspirado la clase de movimiento que pervive a base de nombrar sucesores del líder originario. Los Zelotes, como había sucedido con los Macabeos, tenían una sucesión dinástica o hereditaria. Pero lo verdaderamente notable del movimiento inspirado por Jesús

era que él mismo seguía siendo el líder y el inspirador de sus seguidores, incluso después de su muerte. Evidentemente, se tenía la sensación de que Jesús era irreemplazable. Si él moría, debía morir su movimiento. Pero si el movimiento siguió viviendo, entonces sólo podía ser porque, en uno u otro sentido, Jesús también siguió viviendo.

El movimiento era pluriforme; diríamos incluso que era amorfo y fortuito. Su única unidad o punto de cohesión lo constituía la personalidad del propio Jesús. Aunque, por lo que podemos saber, jamás se trató de limitarse a perpetuar su enseñanza o su recuerdo. Los primeros cristianos fueron los que siguieron experimentando o comenzaron a experimentar, de uno u otro modo, el poder de la presencia de Jesús entre ellos, incluso después de su muerte, la cual no fue obstáculo para que todos tuvieran la sensación de que Jesús seguía conduciéndolos, guiándolos e inspirándolos. Algunos de los que le habían visto y conocido antes de que muriera (especialmente los Doce) estaban convencidos de haberle visto de nuevo vivo después de su muerte, y de que había vuelto a instruirles como lo había hecho antes. Tanto ellos como las mujeres que descubrieron la tumba vacía afirmaban que Jesús había resucitado de entre los muertos.

Fueron también muchos los que experimentaron la guía y la inspiración constantes de Jesús como la herencia de su Espíritu, el Espíritu de Dios. Sentían que se hallaban poseídos y estaban siendo guiados por su Espíritu. La profecía de Joel se estaba cumpliendo en ellos por medio de Jesús: el Espíritu había sido derramado entre ellos, haciendo de todos ellos profetas capaces de tener visiones y sueños (cf. el sermón de Pedro en Hech 2, 14-41). Jesús seguía presente y activo por medio de la presencia y la actividad de su Espíritu: «Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad... ésta es la obra del Señor, que es Espíritu» (2 Cor 3, 17-18).

Jesús había producido, y siguió produciendo, tal impacto en sus seguidores que a éstos les resultaba imposible creer

que nadie podía ser igual o mayor que él, ni siquiera Moisés o Elías (Mc 9, 2-8, pars.), o el mismo Abrahán (Jn 8, 58). El que después de Jesús pudiera venir un profeta, un juez, o un Mesías mayor que Jesús, era algo sencillamente inconcebible (Jn 7, 31). No era necesario «esperar a otro» (Mt 11, 3, par.). Jesús lo era todo. Jesús era todo lo que los judíos habían siempre esperado y por lo que habían rezado. Jesús había cumplido, o estaba a punto de cumplir, toda promesa y toda profecía. Si alguien ha de juzgar el mundo al final, ha de ser él (Hech 10, 42; 17, 31). Si alguien ha de ser designado como Mesías, Rey, Señor, Hijo de Dios en el reino, no puede ser otro sino Jesús (Hech 2, 36; 3, 20-21; Rom 1, 4; Apoc 17, 14; 19, 16).

La admiración y la veneración que por él sentían no conocía límites. En todos los sentidos, él era el único y definitivo criterio del bien y del mal, de la verdad y la mentira, la única esperanza para el futuro, el único poder capaz de transformar el mundo. Los seguidores de Jesús lo elevaron a la derecha de Dios o, mejor dicho, creían que, a juicio de Dios, Jesús ocupaba su derecha (Hech 2, 33-34; 5, 31; Ef 1, 20-23; 1 Cor 15, 24-27; 1 Pe 3, 21-22; Heb 10, 12-13). Dios contradice el juicio de los dirigentes judíos. Estos le habían rechazado, le habían traicionado y le habían matado, pero Dios le ha resucitado, glorificado, exaltado y le ha hecho el Señor, el Mesías, la piedra angular (Hech 2, 22-36; 3, 13-15; 4, 11; 5, 30-31; 1 Pe 2, 4).

Jesús fue experimentado como *la* ruptura decisiva de la historia del hombre. Superaba todo lo dicho y hecho hasta entonces. Era, en todos los sentidos, la palabra última y definitiva. Era el equivalente a Dios. Su palabra era la palabra de Dios. Su Espíritu era el Espíritu de Dios. Sus sentimientos eran los sentimientos de Dios. Lo que él significaba era exactamente lo mismo que lo que significaba Dios. No podía concebirse una estima más alta.

Creer en Jesús hoy es compartir esta opinión sobre él. No tenemos necesidad de usar las mismas palabras, los mismos conceptos o los mismos títulos. En realidad, no tenemos necesidad de título alguno. Pero si relegamos a Jesús y lo que él significa a un segundo lugar en nuestra escala de valores, entonces ya estamos negándole a él y lo que él representa. Lo que ocupaba el interés de Jesús era un asunto de vida o muerte, una cuestión de importancia definitiva. O se acepta el reino tal como Jesús lo concibe, o no se acepta. No se puede servir a dos señores. Se trata de todo o nada. Y el lugar secundario o las medias tintas equivalen a nada. Creer en Jesús es creer en su divinidad.

Todo el mundo tiene un dios, en el sentido de que para todo el mundo hay algo que ocupa en su vida el primer lugar: el dinero, el poder, el prestigio, la propia persona, la carrera, el amor, etc. Tiene que haber algo en la vida que actúe como fuente de sentido y de energía, algo a lo que considerar, al menos implícitamente, como la fuerza suprema de la propia vida. Si piensas que la prioridad de tu vida la constituye una persona trascendente, entonces tendrás un Dios con mayúscula. Si, por el contrario, consideras que tu valor supremo lo constituye una causa, un ideal o una ideología, tendrás un dios con minúscula. Pero, en uno u otro caso, tendrás algo que para ti es divino.

Creer que Jesús es divino significa tener por Dios a él y lo que él representa. Negar su divinidad significa tener otro dios o Dios, relegando a Jesús y lo que él representa a un segundo lugar en la escala de valores.

He escogido este modo de enfocar el asunto porque ello nos permite partir de un concepto abierto de divinidad, evitando el eterno error de superponer a la vida y la personalidad de Jesús nuestras ideas preconcebidas acerca de Dios. La imagen tradicional de Dios se ha hecho tan difícil de comprender y de reconciliar con los hechos históricos de la vida de Jesús, que para muchas personas ya no resulta posible identificar a Jesús con *ese* Dios. Para muchos jóvenes, Je-

sús está hoy mucho más vivo, pero el Dios tradicional ha muerto (1).

Con sus palabras y sus obras, el propio Jesús transformó el contenido de la palabra 'Dios'. Si no le permitimos al mismo tiempo transformar nuestra imagen de Dios, no estaremos en condiciones de afirmar que *él* es nuestro Señor y nuestro Dios. Escogerle a él como nuestro Dios significa hacer de él nuestra fuente de información sobre la divinidad y renunciar a superponer a su persona nuestras propias ideas acerca de dicha divinidad.

Este es el sentido de la tradicional afirmación de que Jesús es la Palabra de Dios. Jesús nos revela a Dios, y no al revés. Dios no es la Palabra de Jesús, es decir, nuestras ideas sobre Dios no pueden arrojar ninguna luz sobre la vida de Jesús. Partir de Dios para llegar a Jesús, en lugar de partir de Jesús para llegar a Dios, es tomar el rábano por las hojas. Y hay que reconocer que es esto lo que muchos cristianos han tratado de hacer. Lo cual, por lo general, les ha llevado a una serie de insensatas especulaciones que no han hecho sino oscurecer el problema, impidiendo que Jesús nos revelara a Dios.

No podemos deducir nada acerca de Jesús partiendo de lo que creemos saber acerca de Dios; debemos, por el contrario, deducirlo todo acerca de Dios partiendo de lo que sabemos sobre Jesús. Así, cuando afirmamos que Jesús es divino, no pretendemos *añadir* nada a lo que hasta ahora hemos podido descubrir acerca de él, ni pretendemos *cambiar* nada de lo que hemos afirmado sobre él. Decir ahora que Jesús es divino no modifica nuestra comprensión de Jesús, sino nuestra comprensión de la divinidad. No sólo nos apartamos de los dioses del dinero, el poder, el prestigio o la propia persona, sino también de todas las viejas imágenes de un Dios personal, con objeto de encontrar a nuestro Dios en Jesús y en lo que él representó.

(1) C. DUQUOC, "Yes to Jesus —No to God and the Church", en *Concilium*, octubre 1974, pp. 17-30.

Esto no significa que debamos abolir el Antiguo Testamento y rechazar al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Significa que, si aceptamos a Jesús como divino, debemos reinterpretar el Antiguo Testamente desde la perspectiva de Jesús y tratar de entender al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob tal como lo entendió Jesús. Aceptamos al Dios del Antiguo Testamento como el Dios que, al presente, se ha apartado de sus antiguos propósitos al objeto de mostrarse absolutamente compasivo para con toda la humanidad.

Aceptar a Jesús como nuestro Dios es aceptar como Dios nuestro a aquél a quien Jesús llamaba Padre. Este poder supremo, este poder del bien, la verdad y el amor, más fuerte que cualquier otro poder en el mundo, podemos ahora verlo y reconocerlo en Jesús, *tanto* en lo que el propio Jesús dijo sobre el Padre *como* en lo que él mismo fue, en la propia estructura de su vida personal y en la fuerza todopoderosa de sus convicciones. Nuestro Dios es a la vez Jesús y el Padre. Y debido a la esencial unidad o «exacta igualdad» de ambos, cuando adoramos al uno estamos adorando al otro. Sin embargo, ambos son distinguibles por el hecho de que sólo Jesús es visible para nosotros, él es nuestra única fuente de información acerca de la divinidad, sólo él es la Palabra de Dios.

Hemos visto cómo fue Jesús. Si deseamos ahora tratarle como a nuestro Dios, habremos de concluir que nuestro Dios no desea ser servido por nosotros, sino servirnos él a nosotros; no desea que se le otorgue en nuestra sociedad el más alto rango y la más elevada posición posibles, sino que desea asumir el último lugar y carecer de rango y de posición; no desea ser temido y obedecido, sino ser reconocido en el sufrimiento de los pobres y los débiles; su actitud no es la de la suma indiferencia y distanciamiento, sino la de un compromiso irrevocable con la liberación de la humanidad, porque él mismo eligió identificarse con todos los hombres en un espíritu de solidaridad y compasión. Si ésta no es una imagen veraz de Dios, entonces Jesús no es divino. Pero si resulta

ser una imagen veraz, entonces Dios es más verdaderamente humano, más perfectamente humano que cualquier hombre. Es lo que Schillebeeckx ha llamado un *Deus humanissimus,* un Dios soberanamente humano (2).

Prescindiendo de lo que puedan significar 'humanidad' y 'divinidad' desde el punto de vista de una filosofía estática de las naturalezas metafísicas, en términos religiosos, para el hombre que reconoce a Jesús como su Dios, de tal forma se han unido lo humano y lo divino que ahora representan un solo y mismo valor religioso. En este sentido, la divinidad de Jesús no es algo totalmente diferente de su humanidad, algo que haya que añadir a su humanidad; la divinidad de Jesús es el abismo trascendente de su humanidad. Jesús fue inconmensurablemente más humano que los demás hombres, y esto es lo que valoramos por encima de todo cuando reconocemos su divinidad, cuando le confesamos como Señor y Dios nuestro.

Pero ¿existen algunos fundamentos objetivos e históricos para creer que este hombre, en cuanto hombre, es divino? El elegir como el dios de uno el dinero o el poder es algo subjetivo y arbitrario, una forma de idolatría. El elegir a Jesús no tiene por qué ser subjetivo y arbitrario, porque, en tal caso, es posible justificar razonable y convincentemente dicha elección.

Hay formas de justificar nuestra fe en la divinidad de Jesús que son irremediablemente insatisfactorias. Muchos cristianos sostienen que el propio Jesús reclamó para sí la divinidad, bien fuera pretendiendo explícitamente unos títulos o una autoridad divina, bien fuera implícitamente, hablando y actuando con dicha autoridad divina. Y después se afirma, a veces, que tales pretensiones han sido 'probadas' o confirmadas por sus milagros y/o su resurrección.

Como ya hemos visto, Jesús no se arrogó títulos divinos o autoridad divina, sino que tan sólo pretendió conocer la

(2) *Jezus,* p. 545.

verdad, y conocerla sin tener que apoyarse en otra autoridad que no fuera la verdad misma. Pretendió, al menos implícitamente, que se hallaba en contacto inmediato con la verdad, o mejor, que en él hallaba expresión adecuada la propia verdad. Así pues, como hemos visto, no esperaba que sus oyentes se fiaran ciegamente de su autoridad, sino que captaran la verdad de su persona y sus palabras, la verdad que él no había recibido de ningún otro. Al aprender de él, de hecho hacían que también para ellos la autoridad fuera la misma verdad. Quienes eran convencidos por Jesús, en realidad eran convencidos por el poder de persuasión de la verdad, Jesús estaba en una armonía verdaderamente única con todo lo que es verdadero y real en la vida. Su espontánea compasión por las gentes excluía todo tipo de alienación o artificialidad. Su espontánea fe en el poder del bien y de la verdad era el indicio de una vida carente de falsedad y de engaño. Podría decirse que Jesús estaba absorbido por la verdad, o mejor aún, que en él la verdad se hizo carne.

El propio Jesús habría experimentado esto como un hallarse en completa armonía con Dios. Debió de ser consciente del hecho de que pensaba y sentía del mismo modo que piensa y siente Dios. No sintió necesidad, por tanto, de hacer referencia, o fiarse de ninguna autoridad o poder ajenos a su propia experiencia.

Pero ¿cómo podemos saber si esta pretensión de veracidad era o no era una ilusión? No hay manera científica o histórica de demostrarlo o de rebatirlo. Al igual que el árbol del evangelio, sólo puede ser conocido por sus frutos. Si los frutos (las palabras y los actos de Jesús) nos suenan a verdaderos, entonces la experiencia en que tuvieron origen no pudo haber sido una ilusión. Una vez que hayamos escuchado a Jesús sin ideas preconcebidas, y una vez que hayamos sido persuadidos y convencidos por lo que Jesús dice acerca de la vida, sabremos que su pretensión de gozar de una experiencia directa de la verdad no era ninguna baladronada. Tan pronto como Jesús haya sido capaz de suscitar en nos-

otros la fe en lo que él representaba, nuestra respuesta consistirá en depositar en él nuestra fe y en hacer de su incomparable veracidad nuestro Dios. En otras palabras, *la fe que Jesús despierta en nosotros es, al mismo tiempo, fe en él y fe en su divinidad.*

Esta fue la experiencia de los seguidores de Jesús. Esta fue la clase de impacto que produjo en ellos. Ellos no lo habrían formulado de este modo; pero, después de todo, no se trata de hacer teorías sobre Jesús o la Divinidad. Las palabras y las teorías siempre serán inadecuadas. En último término, la fe no es un modo de hablar o de pensar, sino un modo de vivir; y sólo puede articularse adecuadamente en una praxis viva. Reconocer a Jesús como nuestro Señor y Salvador únicamente tiene sentido en la medida en que tratemos de vivir como él vivió y adecuar nuestras vidas a su escala de valores. No tenemos necesidad de teorizar sobre Jesús, sino de «re-producir» a Jesús en nuestro tiempo y en nuestras circunstancias. El mismo no consideró la verdad como algo que nos limitamos a 'afirmar' y 'mantener', sino como algo que decidimos vivir y experimentar. De manera que nuestra búsqueda, como la suya, es ante todo una búsqueda de la *ortopraxis* (práctica verdadera), más que de la *ortodoxia* (doctrina verdadera) (3).

Sólo una práctica verdadera de la fe puede hacer veraz lo que creemos. Podremos hacer referencia a autoridades tradicionales y argumentos teológicos, pero lo que creemos sólo puede hacerse verdadero, y ser visto como tal, en los resultados concretos que la fe sea capaz de alcanzar en el mundo, tanto hoy como mañana (4).

El comienzo de la fe en Jesús consiste, por lo tanto, en tratar de leer los signos de nuestros tiempos como Jesús leyó los de los suyos. Hay semejanzas, pero hay también diferen-

(3) G. GUTIERREZ, *A Theology of Liberation*, p. 10; H. ASSMANN, *Practical Theology of Liberation*, p. 80.
(4) G. GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 10; H. ASSMANN, *op. cit.*, pp. 76-77, 81; E. SCHILLEBEECKX, *God, the Future of Man*, pp. 35, 182-186.

cias. No podemos limitarnos a repetir lo que Jesús dijo; pero sí podemos comenzar a analizar nuestros tiempos con el mismo espíritu con que él analizó los suyos.

Tendríamos que partir, como hizo Jesús, de la compasión: compasión hacia los millones de seres humanos que pasan hambre, que son humillados y rechazados; compasión hacia los miles de millones de seres humanos que, en el futuro, padecerán las consecuencias de nuestra actual forma de vivir. Unicamente cuando, al igual que el buen samaritano, descubramos nuestra común humanidad, comenzaremos a experimentar lo mismo que experimentó Jesús. Sólo quienes valoran por encima de todo la dignidad del hombre en cuanto hombre, están de acuerdo con el Dios que creó al hombre a su imagen y semejanza y que «no hace acepción de personas» (Hech 10, 34). Como ha señalado Paul Verghese, de la Iglesia Ortodoxa Siria de Kerala, «no es cristiano un evangelio que socava al hombre para exaltar a Dios. Sería bien mezquino un Dios que sólo pudiera obtener gloria a expensas de la gloria del hombre» (5). La fe en Jesús, cuando no hay respeto y compasión por el hombre, es una mentira (cf. 1 Cor 13, 1-12; St 2, 14-26). Identificarse con Jesús significa identificarse con todos los hombres.

Por tanto, interpretar los signos de los tiempos en el espíritu de Jesús significará reconocer como fuerzas del mal todas aquellas fuerzas que actúan contra el hombre. ¿No está regido y gobernado el actual orden del mundo por Satanás, el enemigo del hombre? ¿No será el 'sistema' el equivalente moderno del reino de Satanás? ¿No nos arrastran constantemente los poderes del mal hacia nuestra propia destrucción, hacia una especie de infierno en la tierra? Hemos de intentar entender las estructuras del mal en el estado actual del mundo. ¿En qué medida nos basamos en los valores mundanos del dinero, los bienes materiales, el prestigio, el status social, los privilegios, el poder y las solidaridades

(5) *The Freedom of Man*, Filadelfia 1972, p. 57.

de grupo de la familia, la raza, la clase social, el partido, la religión y el nacionalismo? Hacer de estas cosas nuestros valores supremos significa no tener nada en común con Jesús.

Creer en Jesús es creer que el bien puede y tiene que triunfar sobre el mal. A pesar del sistema, y a pesar de la magnitud, la complejidad y la aparente insolubilidad de nuestros actuales problemas, el hombre puede ser, y acabará siendo, liberado. Toda forma de mal —el pecado y todas sus consecuencias: la enfermedad, el sufrimiento, la miseria, la frustración, el miedo, la opresión y la injusticia— puede ser superada. Y el único poder capaz de lograrlo es el poder de una fe que crea en ello. Porque la fe, como hemos visto, es el poder del bien y la verdad, el poder de Dios.

Existe un poder capaz de resistir al sistema y evitar que nos destruya. Existe una razón que puede reemplazar y ser más fuerte que la razón del lucro. Existe un incentivo que puede movilizar el mundo, que puede crear las condiciones para que 'los ricos' reduzcan voluntariamente su nivel de vida y hacer que todos estemos absolutamente dispuestos a redistribuir la riqueza y la población del mundo.

Es el mismo impulso y el mismo incentivo que motivaron a Jesús: la *compasión* y la *fe*. Por lo general se le ha llamado 'fe, esperanza y caridad'; pero sea cual sea el nombre que se le quiera dar, es preciso entenderlo como la fuerza desencadenante del poder divino, aunque absolutamente 'natural', de la verdad, el bien y la belleza.

Acercándonos de este modo a los problemas de nuestro tiempo, llegaremos sin duda a ver en la catástrofe inminente una oportunidad única para la venida del reino. Para nosotros, la inminente catástrofe es total y definitiva. Es el acontecimiento que define nuestro tiempo; es nuestro *eschaton*. Pero si dejamos que conmueva los cimientos mismos de nuestra vida, tal vez descubramos que Jesús ha despertado en nosotros la fe y la esperanza de poder ver los signos del reino en medio de nosotros, de poder ver nuestro *eschaton* como un acontecimiento dependiente de una opción alternativa, y de poder ver nuestro tiempo como la oportunidad única para la liberación total de la humanidad. Dios nos habla hoy de un nuevo modo. Nos habla en los acontecimientos y en los problemas de nuestro tiempo. Jesús puede ayudarnos a oír la voz de la Verdad, pero, en último término, somos nosotros quienes hemos de decidir y actuar.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Rubem, *Tomorrow's Child: Imagination, Creativity and the Rebirth of Culture*, Londres 1972 (Ed. cast.: *Hijos del mañana*, Sígueme, Salamanca 1975).
ASSMANN, Hugo, *Practical Theology of Liberation*, Londres 1975.
BAMMEL, E., (ed.), *The Trial of Jesus*, Londres 1970.
BARR, James, *Biblical Words for Time*, Londres 1962.
BARRETT, C. K., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres 1947.
BATEY, Richard, *Jesus and the Poor*, Londres 1972.
BETZ, Otto, *What Do We Know about Jesus?*, Londres 1968.
BLINZLER, Josef, *The Trial of Jesus*, Cork 1959.
BOFF, Leonardo, *Jesús Cristo Libertador*, Vozes, Petrópolis 1972 (Trad. cast.: *Jesucristo el Liberador*, Sal Terrae, Santander 1980).
BORNKAMM, Günther, *Jesus of Nazareth*, Nueva York 1960 (Trad. cast.: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1977).
BRANDON, S. G. F., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres 1951; 2.ª ed.: 1957.
— *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967.
— *The Trial of Jesus of Nazareth*, Londres 1968.
BULTMANN, Rudolf, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford 1963.
CADBURY, H. J., *The Peril of Modernizing Jesus*, Londres 1962.
CARMICHAEL, Joel, *The Death of Jesus*, Nueva York 1963, Londres 1966.
CARMIGNAC, Jean, *Christ and the Teacher of Righteousness*, Baltimore 1962.
CONZELMANN, Hans, *The Theology of Saint Luke*, Londres 1960.
— *Jesus*, Filadelfia 1973.
CULLMANN, Oscar, *Christ and Time*, Londres 1951.
— *The State in the New Testament*, Londres 1957 (Trad. cast.: *El Estado en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid 1966).
— *The Christology of the New Testament*, Londres 1959.
— *Jesus and the Revolutionaries*, Nueva York 1970 (Trad. cast.: *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1971).
DAVIES, W. D., *Christian Origins and Judaism*, Londres 1962.
— *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964 (Trad. cast.: *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad,, Madrid 1975).
DERRETT, J. D. M., *Law in the New Testament*, Londres 1970.
— *Jesus's Audience: The Social and Psychological Environment in which He Worked*, Londres 1973.

DODD, C. H., *The Parables of the Kingdom*, Londres 1935, 1936, 1961 (Trad. cast.: *Las Parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 1974).
— "The Fall of Jerusalem and the 'Abomination of Desolation'", en *Journal of Roman Studies* 37 (1947), pp. 47-54.
— *The Founder of Christianity*, Londres 1971 (Trad. cast.: *El Fundador del Cristianismo*, Herder, Barcelona 1977).
DUQUOC, Christian, *Jésus, Homme Libre*, París 1974 (Trad. cast.: *Jesús, hombre libre*, Sígueme, Salamanca 1978).
EBELING, Gerhard, *Word and Faith*, Londres 1963 (Trad. cast.: *La esencia de la fe cristiana*, Marova, Madrid 1974).
EISLER, R., *Jesous Basileus ou Basileusas*, Heidelberg 1928/30.
ELLIOTT-BINNS, L. E., *Galilean Christianity*, Londres 1956.
EVANS, C. F., *Resurrecction and the New Testament*, Londres 1970.
FLUSSER, D., *Jesus*, Nueva York 1969 (Trad. cast.: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975).
FREND, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.
FUCHS, E., *Studies on the Historical Jesus*, Londres 1964.
FULLER, Reginald H., *Interpreting the Miracles*, Londres 1964.
— *The Foundations of New Testament Christology*, Londres 1965, 1969 (Trad. cast.: *Fundamento de una cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1978).
GASTON, Lloyd, *No Stone on Another*, Leiden 1970.
GREELEY, Andrew M., *The Jesus Myth*, Londres 1972 (Trad. cast.: *El mito de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1974).
GUTIERREZ, Gustavo, *A Theology of Liberation*, Nueva York 1973 (Ed. cast.: *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1975, 7.ª ed.).
HAHN, F., *The Titles of Jesus in Christology*, Londres 1969.
HENGEL, Martin, *Die Zeloten*, Leiden 1961.
— *Victory over Violence*, Londres 1975.
HIERS, R. D., *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition*, Gainesville 1970.
HOLL, Adolf, *Jesus in Bad Company*, Londres 19722.
JEREMIAS, Joachim, *Jesus's Promise to the Nations*, Londres 1958 (Trad. cast.: *La promesa de Jesús para los paganos*, Fax, Madrid 1974).
— *Unknown Sayings of Jesus*, Londres 1958 (Trad. cast.: *Palabras desconocidas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976).
— *The Parables of Jesus*, Londres 1963 (Trad. cast.: *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1971).
— *The Central Message of the New Testament*, Londres 1965 (Trad. cast.: *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1972).
— *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford 1955, Londres 1966.
— *The Prayers of Jesus*, Londres 1967.
— *Jerusalem in the Time of Jesus*, Londres 1969 (Trad. cast.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977).
— *New Testament Theology, vol. I: The Proclamation of Jesus*, Londres 1971 (Trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1977).
KAESEMANN, Ernst, *Essays in New Testament Themes*, Londres 1964 (Trad. cast.: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978).
— *Jesus Means Freedom*, Londres 1969.

KECK, L. E., *A Future for the Historical Jesus*, Londres 1972.
Le MOYNE, J., *Les Sadducéens*, París 1972.
LEGASSE, S., *Jésus et l'Enfant: "Enfants", "Petits" et "Simples" dans la Tradition Synoptique*, París 1969.
LEON-DUFOUR, Xavier. *The Gospels and the Jesus of History*, Londres 1968.
LINNEMANN, E., *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*, Londres 1968.
MANSON, T. W., *The Sayings of Jesus*, Londres 1949.
— *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1931; 2.ª ed.: 1935.
MARXSEN, Willi, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956.
MITTON, C. Leslie, *Jesus: The Fact behind the Faith*, Brand Rapids 1974.
MOLTMANN, Jürgen, *The Theology of Hope*, Nueva York 1967 (Trad. cast.: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969).
— *Theology and Joy*, Londres 1973 (Trad. cast.: *Sobre la Libertad, la Alegría y el Juego*, Sígueme, Salamanca 1972).
MONTEFIORE, Hugh, *Can Man Survive?*, Londres 1970.
PANNENBERG, Wolfhart, *Jesus - God and Man*, Londres 1968.
— *Theology and the Kingdom of God*, Filadelfia 1969 (Trad. cast.: *Teología y el Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974).
PELZ, W. y L., *God is No More*, Londres 1968.
PERRIN, N., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Londres 1963.
— *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres 1967.
RICHARDSON, A., *The Political Christ*, Londres 1973.
ROBINSON, James A., *A New Quest of the Historical Jesus*, Londres 1959.
ROHDE, J., *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, Londres 1968.
RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres 1964.
SCHILLEBEECKX, Edward, *God, the Future of Man*, Londres 1969 (Trad. cast.: *Dios, Futuro del Hombre*, Sígueme, Salamanca 1970).
— *Jezus: Het Verhaal van een Levende*,, Bloemendaal 1974 (Hay una traducción en inglés: *Jesus: An Experiment in Christology*, Seabury Press, Nueva York 1979).
SCOBIE, C. H. H., *John the Baptist*, Londres 1964.
SLOYAN, G. S., *Jesus on Trial*, Filadelfia 1973.
SOELLE, Dorothee, *Christ the Representative*, Londres 1967 (Trad. cast.: *El Representante. Un capítulo de teología después de la muerte de Dios*, Ed. La Aurora, Buenos Aires 1969).
TROCMÉ, Étienne, *Jesus and His Contemporaries*, Londres 1973 (Trad. cast.: *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Herder, Barcelona 1974).
VERMES, Geza, *The Dead Sea Scrolls in English*, Londres 1962.
— *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospel*, Londres 1973 (Trad. cast.: *Jesús el Judío*, Muchnik, Barcelona 1977).
Von RAD, Gerhard, *The Message of the Prophets*, Londres 1968.
WINTER, Paul, *On the Trial of Jesus*, Berlín 1961.